

BAB IV

KAJIAN PERBANDINGAN ANTARA PEMIKIRAN A. HASSAN DAN KH. BISRI MUSTOFA DALAM MENTAFSIRKAN AL-QUR'ĀN

4.0 Pengenalan

Bahagian ini adalah merupakan bab terpenting dalam penulisan disertasi ini. Seperti mana telah maklum bahawa latar belakang pemikiran pengarang kedua-dua tafsir ini mempunyai perbezaan yang jauh. A. Hassan memperjuangkan *tajdīd* manakala KH. Bisri Mustofa berjuang menerusi pemikiran tradisional gaya Nahdatul Ulama (NU). Dalam bab ini penulis cuba mengkaji dan mengenal pasti pendirian kedua-dua pentafsir dalam mentafsirkan al-Qur'an. Isu-isu yang akan dikaji adalah:

4.1 Isu *Hurūf al-Muqatta'ah*

Sebanyak 29 surah dalam al-Qur'ān dimulai dengan huruf-huruf abjad yang dikenal dalam istilah *mufasssirin* dengan “*Fawātiḥ al-Suwar*” atau *Hurūf al-Muqatta'ah*.¹ Pembahasan tentang *Hurūf al-Muqatta'ah* ini menjadi tajuk perbincangan yang hangat dalam kalangan *mufasssirin*. Setidaknya ada dua pandangan mengenainya. Pendirian pertama mengatakan bahawa ia adalah merupakan rahsia termasuk ayat *mutashābihāt*. Hanya Allah sahaja yang mengetahui makna sebenar ayat tersebut. Pandangan ini disokong oleh al-Sha'bī. Beliau mengatakan bahawa *Hurūf al-Muqatta'ah* termasuk dalam kategori

¹ Dua puluh sembilan surah yang dimulai dengan *Hurūf al-Muqatta'ah* adalah; al-Baqarah (الم), Āli 'Imrān (الم), al-A'rāf (المص), Yūnus (الر), Hūd (الر), Yūsuf (الر), al-Ra'd (الر), Ibrāhīm (الر), al-Ḥijr (الر), Maryam (كهيعص), Ṭāhā (طه), al-Shu'arā' (طسم), al-Naml (طس), al-Qaṣaṣ (طسم), al-'Ankabūt (الم), al-Rūm (الم), Luqmān (الم), al-Sajdah (الم), Yāsin (يس), Ṣād (ص), al-Mu'min (حم), Fuṣṣilat (حم), al-Shūrā (حم، عسق), al-Zukhruf (حم), al-Duhkān (حم), al-Jāthiyah (حم), al-Aḥqāf (حم), Qāf (ق), al-Qalam (ن)

al-mutashābih yang mengetahui hakikat maknanya hanya Allah SWT, pandangan tersebut merujuk kepada firman Allah:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا
بِهِ كُلُّ مَنٍ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Maksudnya; “Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (al-Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat, Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutashabihat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutashabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal". (Āli ‘Imrān: 7)

Dengan cara berhenti (*waqaf*) pada bacaan “وما يعلم تأويله إلا الله”، dikuatkan juga dengan riwayat yang mengatakan; “لكل شيء سر، وسر القرآن في أوائل السور”، setiap sesuatu mempunyai rahsia dan rahsia al-Qur'an terdapat di permulaan setiap surah. Oleh itu, ulamak kalangan ini ketika berdepan dengan *Hurūf al-Muqatta'ah* mengatakan; “الله أعلم الله أعلم”، dengan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah tentang pentafsiran huruf-huruf tersebut.²

² Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd. Allāh al-Zarkashī (t.t) *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth j. 1, h. 167

Pandangan kedua; mengatakan bahawa Allah memberikan kelebihan kepada sebahagian hambanya tentang ilmu-ilmu tertentu yang tidak diketahui oleh kebanyakan orang iaitu golongan “ *al-Rāsikhūn fī al-‘Ilm* ”. Pandangan tersebut disokong oleh imam al-Nasafī dan hujah ini juga merujuk kepada ayat yang sama namun dengan cara *mewasalkan* bacaan “ وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم ”. Mereka juga mengatakan bahawa al-Qur’an adalah merupakan kitab petunjuk yang mesti diketahui maknanya melalui cara menelaah dan mengkaji supaya dapat difahami kandungan-kandungan yang terdapat di dalamnya sesuai dengan firman Allah:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maksudnya: “Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur’an atau kah hati mereka terkunci?” (Muhammad: 24)

Ayat ini menegaskan supaya umat Islam sentiasa melakukan kajian terhadap al-Qur’an, sehingga mereka mengetahui apa-apa yang terkandung di dalamnya.³

Dalam pendahuluan tafsir *al-Furqān* pada bahagian fasal-fasal, A. Hassan menghuraikan pandangan ulama secara umum tentang *Hurūf al-Muqatta’ah* A. Hassan mengetengahkan tiga pandangan mengenainya. *Pertama*; Tidak ada yang mengetahui erti sebenar melainkan Allah. *Kedua*; Nama bagi surah-surah. *Ketiga*; Huruf-huruf tersebut nama bagi Allah, malaikat dan rasul. Makna 14 huruf potongan itu secara terperinci dikemukakan seperti berikut:

ا: الله، أنا

ح: حميد، حليم، حي، حكيم، حنان

³ Abd. Allāh bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafī (t.t) *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta’wīl*, Lubnān: Dār al-Fikr, j.1 h. 10

ر: رحمن، رحيم، رقيب

س: سميع، سريع الحساب، سلام

ص: صادق، صبور، صمد، صدق الله، صدق محمد

ط: طاهر

ع: عليم، عزيز

ق: قدوس، قاهر، فادر، قدير، قريب، قيوم، قابض

ك: كريم، كبير، كاف

ل: لطيف، جبريل

م: مجيد، محمد، ملك، منان

ن: نور، دواة، ناصر، نصير

ه: هاد

ي: يده فوق أيديهم

Kemudian, setelah huruf-huruf itu berangkai di permulaan surah-surah al-Qur'ān, ia mempunyai makna seperti berikut:

الم: أنا الله أعلم

الر: أنا الله أرى

الم: أنا الله أعلم وأرى، أنا الله الملك الرحمن

المص: أنا الله أعلم وأفصل

حم عسق: حلمه، مجده، علمه، سناؤه، قدرته. قيل: حوضه المورود، ملكه الممدود، عزه الموجود، سناؤه

المشهود، قيامه في المقام المحمود

طس: طاهر، سلام

طسم: أقسم بطوله وسنائه وملكه

طه: يارجل، يا إنسان، طاهر، هاد

كهيعص: كاف لخلقه، هاد لعباده، يده فوق أيديهم، عالم ببريته، صادق في وعده. قال ابن عباس: كريم،

هاد، رحيم، عليم، صادق

يس: يا إنسان.⁴

Setelah A. Hassan mengemukakan pandangan ulama secara singkat tentang *hurūf muqatta'ah*, maka dalam kenyataannya beliau mengikut pandangan yang melakukan tafsiran terhadap huruf-huruf tersebut, bahkan dalam tafsirnya *al-Furqān* beliau menamakan surah Yāsīn sebagai surah “wahai manusia”.

⁴ A. Hassan (1986), *al-Furqān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Surabaya: Penerbit al-Ikhwān, h. XXIV

Dalam permulaan surah al-Baqarah “الم”⁵, A. Hassan menukil pendapat ahli tafsir

yang mentafsirkan huruf tersebut seperti berikut;

- a. *Alif*; merupakan ringkasan atau potongan huruf dari kalimah “Allah”
- b. *Lām*; ringkasan dari kalimah “Jibrīl”, atau kalimat “*Laḥīf*” yang bermaksud Allah bersifat lemah lembut.
- c. *Mīm*; ringkasan daripada kalimah “Muhammad”, atau dari kalimah “*majīd*” yang bermaksud Yang amat mulia.

Maka makna (الم) dapat dirungkaikan seperti berikut:

- a. Allah, Jibril, Muhammad
- b. Aku Allah Yang Maha Lemah Lembut
- c. Aku Allah Yang Amat Mulia

Jadi, maksudnya bahawa;

- a. al-Qur’an ini dari Allah kepada Jibril, kepada nabi Muhammad
- b. al-Qur’an ini daripada Allah Yang Maha Lemah Lembut
- c. al-Qur’an ini daripada Allah Yang Amat Mulia⁶

Dalam awal surah al-‘A’rāf (المص), A. Hassan mentafsirkan; Aku, Allah, Yang Amat

Mengetahui, Yang Benar.⁷

⁵ Begitu juga dengan surah-surah lain yang dimulakan dengan “الم” iaitu; surah Āli ‘Imrān, al-‘Ankabūt, al-Rūm, Luqmān, al-Sajadah.

⁶ *Ibid.*, h. 2

⁷ *Ibid.*, h. 290

Dalam awal surah Yūnus (الر),⁸ A. Hassan mentafsirkan; Aku Tuhan yang melihat.⁹

Pada awal surah al-Ra'd (الم), A. Hassan mentafsirkan; Aku, Tuhan, Yang Mengetahui, Yang Melihat.¹⁰

Pada awal surah Maryam (كهيعص), A. Hassan mentafsirkan; Yang Cukup, Yang Memimpin, Yang Berkuasa, Yang Sangat Mengetahui, Yang Benar.¹¹

Pada awal surah Tāhā (طه), A. Hassan mentafsirkan; Wahai Manusia!. Beliau juga mengemukakan pendapat Qatādah bahawa “ *Tāhā* ” berasal dari bahasa Suryani yang bererti “ Hai anak lelaki! ”.¹²

Pada permulaan surah al-Shu'arā' (طسم),¹³ A. Hassan mentafsirkan; Yang Suci, Yang Sejahtera, Yang Terpuji. Maksudnya; Wahai Muhammad yang suci dari dosa, yang sejahtera hati, yang terpuji di sisi Kami.¹⁴

Pada awal surah al-Naml (طس), A. Hassan mentafsirkan; Yang Suci, Yang Sejahtera. Maksudnya, wahai Muhammad! Yang suci dan bersih dari dosa dan yang berhati sejahtera! Bahawa yang diturunkan kepadamu ialah ayat-ayat al-Qur'ān yang menjadi kitab

⁸ Dan surah-surah lain yang dimulakan dengannya seperti; surah-surah Hūd, Yūsuf, Ibrāhīm, al-Ḥijr.

⁹ *Ibid.*, h. 390

¹⁰ *Ibid.*, h. 464

¹¹ *Ibid.*, h. 576

¹² *Ibid.*, h. 593

¹³ Begitu juga permulaan surah al-Qaṣaṣ

¹⁴ *Ibid.*, h. 712

agamamu; dan juga yang demikian, adalah ayat-ayat dari kitab yang nyata di *al-Lawh al-Mahfūz* yang menjadi asal bagi al-Qur'an itu.¹⁵

Permulaan surah al-Mu'min (حم),¹⁶ A. Hassan mentafsirkan; Yang Terpuji, Yang Mulia.¹⁷

Permulaan surah al-Shūrā (حم عسق), A. Hassan mentafsirkan; Yang Terpuji, Yang Mulia, Yang Mengetahui, Yang Mendengar, Yang Berkuasa.¹⁸

Surah Sād (ص) ditafsirkan; benar ia.¹⁹

Pada permulaan surah al-Qāf (ق), potongan dari “ *Qādir* dan *Qadīr* ”, ertinya Yang Berkuasa, yakni Allah itu berkuasa.²⁰

Pada permulaan surah al-Qalam (ن) yang merupakan penutup kepada surah-surah yang dimulai dengan *Hurūf al-Muqatta'ah* bermaksud; tempat tinta. Maksudnya; perhatikanlah tinta, kalam dan sesuatu bahan yang digunakan dakwat dan kalam padanya, yakni; perhatikanlah al-Qur'an yang diturunkan kepada nabi Muhammad yang tertulis dan terpelihara. Kalau kamu perhatikan nescaya tidak kamu katakan dia gila, ahli syi'ir, ahli sihir dan lain-lainnya.²¹

¹⁵ *Ibid.*, h. 736

¹⁶ Dan surah-surah yang sama dengannya iaitu; Fuṣṣilat, al-Zuhkrūf, al-Dukhān, al-Jāthiyah, al-Aḥqāf

¹⁷ *Ibid.*, h. 916

¹⁸ *Ibid.*, h. 944

¹⁹ *Ibid.*, h. 888

²⁰ *Ibid.*, h. 1019

²¹ *Ibid.*, h. 1124

Setelah melihat kenyataan di atas, maka dapat dipastikan bahawa A. Hassan melakukan pentafsiran terhadap *Ḥurūf al-Muqatta'ah*. Gaya pentafsiran *al-Ishārī* seperti yang dilakukan oleh A. Hassan adalah merupakan tradisi pentafsiran kaum sufi.²² Apabila diperhatikan pentafsiran simbolik yang dilakukan oleh A. Hassan menunjukkan sikap toleransinya terhadap pemikiran kaum sufi. Walau bagaimanapun A. Hassan bukanlah termasuk ahli tasawuf, bahkan beliau sangat menentang kejumudan dan amalan sufi pelampau. Beliau melakukan pentafsiran terhadap *Ḥurūf al-Muqatta'ah* sebagai bentuk sikap kritisnya dalam memberi maklum balas terhadap misi diturunkannya al-Qur'an, bahawa Allah menurunkan al-Qur'an pada tiap-tiap ayatnya bahkan hurufnya terdapat hikmah dan makna yang perlu dikaji dan difahami oleh umat Islam. Sumber-sumber A. Hassan dalam melakukan pentafsiran merujuk kepada para imam seperti; Ibnu Abbās, al-Kalbī dan Qatādah.²³

Manakala KH. Bisri Mustofa di awal surah al-Baqarah mengemukakan pandangan ulama tentang *Ḥurūf al-Muqatta'ah*. Menurut ulama salaf *Ḥurūf al-Muqatta'ah* adalah merupakan rahsia hanya Allah sahaja yang mengetahui maknanya. Sebahagian ulama mengatakan bahawa *Ḥurūf al-Muqatta'ah* adalah merupakan simbol kepada makna Allah Maha Kasih dan Maha Agung (*Alif; Allāh, Lām; Laḥf, Mīm; Majīd*). Sebahagian ulama mengatakan bahawa *Alif, Lām, Mīm* itu adalah merupakan kata pembukaan untuk memberi perhatian kepada manusia, sepertimana ketika ada mesyuarat. Kebiasaannya sebelum mesyuarat dimulai dengan ucapan setiap orang. Ketika mesyuarat itu hendak dimulai, untuk

²² Menurut al-Sābūnī tafsir *al-Ishārī* ialah takwil al-Qur'an yang berbeza dengan maksud tersurat sesuatu lafaz. Ia berlaku kerana isyarat-isyarat yang rahsia hanya mampu diketahui oleh orang-orang yang berilmu tinggi dan orang-orang yang sudah mencapai tingkatan *ma'rifatullāh*, iaitu mereka yang hatinya bersih dan mendapat sinar terang daripada Allah, sehingga mereka mampu menyingkap rahsia-rahsia al-Qur'an yang mulia. Lihat Muḥammad 'Alī al-Sābūnī (2002) *al-Tibyān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Kaherah: Dār al-Sābūnī

²³ A. Hassan (1986), *Opcit.*, h. XXIII

menumpukan perhatian para hadirin, maka ketua akan mengetuk meja. Setelah meja diketuk baru perhatian tertumpu dan mesyuarat segera dimulai. Dengan kiasan ini, maka permulaan tiap-tiap surah yang dimulakan dengan *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah* diumpamakan seperti ketukan meja tersebut untuk menumpukan perhatian manusia bahawa setelah *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah*, Allah SWT akan memberikan informasi yang penting tentang firman-Nya.²⁴

Huraian kedua-dua pentafsir terhadap isu *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah* nampak berbeza. A. Hassan melakukan pentafsiran, manakala KH. Bisri Mustofa dalam *al-Ibrīz*nya tidak melakukan pentafsiran terhadap huruf-huruf tersebut. Hal ini terbukti bahawa pada setiap permulaan surah yang dimulakan dengan *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah* beliau selalu mengatakan; “Allah dewe kang perso tekkesi” (hanya Allah yang mengetahui maknanya). Hanya dalam beberapa surah KH. Bisri Mustofa menjelaskan makna *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah* seperti pada permulaan surah Ṭāhā (طه). Dalam surah ini beliau mengemukakan sebahagian pandangan ulama bahawa yang dimaksudkan adalah; wahai nabi Muhammad.²⁵ Begitu juga dengan permulaan surah Yāsīn beliau mengatakan; bahawa Yāsīn mempunyai lima erti. Pertama; *Yā insān*, yang dimaksudkan adalah nabi Muḥammad. Kedua; *Yā sayyid al-Mursalīn*, dengan maksud yang sama iaitu nabi Muḥammad. Ketiga; Yāsīn merupakan sebahagian nama al-Qur'an. Keempat; merupakan sebahagian nama nabi Muḥammad. Kelima; nama kepada sebuah surah.²⁶ Dalam penjelasannya terhadap huruf-huruf tersebut beliau tidak mengemukakan pemikirannya sendiri namun mengemukakan pandangan ulama. Oleh itu, dapat dipastikan bahawa KH. Bisri Mustofa tidak melakukan pentafsiran terhadap *Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah*.

²⁴ KH. Bisri Mustofa (t.t), *al-Ibrīz Li Ma'rifai Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*, Kudus: Menara Kudus, j.1, h. 4

²⁵ *Ibid.*, j. 2, h. 969.

²⁶ *Ibid.*, j. 3, h. 1529.

Dari hasil perbandingan di atas penulis mendapati bahawa A. Hassan menempuh jalur tafsir terhadap *Ḥurūf al-Muqatta'ah* manakala KH. Bisri Mustofa memilih tidak mentafsirnya sebaliknya menyerahkan maknanya kepada Allah.

4.2 Pemikiran Teologi dalam *al-Furqān* dan *al-Ibrīz*

Secara etimologi, teologi terdiri daripada kata berbahasa Yunani, iaitu *theos*, yang ertinya Tuhan, dan *logos*, yang ertinya perkataan, ucapan, firman, pengetahuan, dan lain-lain. Dengan demikian teologi bererti pengetahuan tentang ketuhanan berkenaan sifat Allah, dasar kepercayaan kepada Allah dan agama, terutamanya berdasarkan kepada kitab suci.²⁷ Pengaruh teologi dalam tafsir bermula ketika Islam semakin berkembang. Perbezaan pendapat semakin meningkat, masalah-masalah kalam semakin menonjol, taksib mazhab semakin serius dan ilmu falsafah yang bercorak rasional bercampur baur dengan ilmu-ilmu *naqlī* serta setiap golongan berupaya mendukung mazhabnya masing-masing. Oleh kerananya pada masa ini para *mufassir* ketika mentafsirkan al-Qur'an berpegang pada pemahaman peribadi dan menjurus kepada pelbagai kecenderungan. Keadaan ini ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh yang berupaya mentakwilkan al-Qur'an mengikut aliran mazhabnya, seperti al-Rūmānī, al-Jubā'ī, al-Qādī Abdul Jabbār dan Zamakhsharī dari kalangan Mu'tazilah, Mullā Muḥsin al-Kāshī dari golongan Syiah Imāmiyyah Ithnā 'Ashriyyah, dan golongan ahli tasawuf yang hanya mengemukakan makna-makna *ishārī* dalam tafsirnya, seperti Ibnu 'Arabī dan lain-lain.²⁸

²⁷ *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (2010), New York: Oxford University Press, h. 1603.

²⁸ Lihat Abd. Al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī Abū Manṣūr (1977 M.), *al-Farq Bayn al-Firaq Wa Bayān al-Firqaq al-Nājiyyah*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, j. 1, h. 93.

Pada bahagian ini penulis akan mengetengahkan pandangan A. Hassan dan KH. Bisri Mustofa dalam bidang teologi. Isu-isu yang akan dibahaskan adalah seperti berikut:

4.2.1 Qadā' dan Qadar

Qadā bermaksud pelaksanaan. Adapun qadar bermaksud sukatan. Ia merupakan salah satu rukun iman yang wajib dipercayai oleh umat Islam. Berusaha dan berdo'a adalah dua konsep praktikal yang sentiasa dijadikan bukti atas kepercayaan seorang hamba terhadap qadā dan qadar.

Setelah diketahui bahawa segala usaha dan doa dari hamba akan didengar dan diambil kira oleh Allah, maka dengan sebab itulah perlunya seseorang hamba itu untuk sentiasa berusaha dan berdoa. Namun segala usaha dan doa ini sudah tentulah di dalam kuasa dan ilmu Allah. Kerana itulah ada dinyatakan bahawa manusia hanya berusaha dan berdoa tetapi Allah jualah yang menentukannya. Disebabkan manusia tidak mengetahui qadā dan qadarnya maka manusia perlu kepada usaha dan doa.

Dalam dunia pemikiran, permasalahan qadā dan qadar banyak menimbulkan perselisihan. Majoriti kaum rasionalis menempuh pelbagai jalan untuk mengetahui dan memahami hakikatnya, tidak sedikit daripada mereka yang tersesat jalan kerana tidak sampai kepada hakikat yang dituju bahkan timbul keraguan yang menyebabkan terjejasnya iman. Permasalahan ini juga menyebabkan munculnya beberapa aliran pemikiran teologi yang paling terkenal adalah aliran al-Qadariyyah dan al-Jabariyyah,²⁹

²⁹ Faham al-Qadariyyah tidak mengakui adanya takdir. Mereka berpandangan bahawa takdir itu tidak ada, dan segala sesuatu itu tergantung kepada diri sendiri. Jika ia berkehendak, maka ia dapat memberikan petunjuk kepada dirinya sendiri, sesiapa yang menghendaki juga dapat menyesatkan dirinya sendiri. Semuanya itu kembali kepada kehendak hamba itu sendiri dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan kehendak Allah. Aliran ini dipelopori oleh Ma'bad al-Jahmī. Ia adalah orang pertama yang berbicara tentang takdir dalam Islam. Tokoh lain mazhab ini yang terkenal adalah; Abū Hudhayfah Wāṣil bin 'Aṭā' (w. 131 H/752 M) lahir

Dalam *al-Furqān*, A. Hassan tidak banyak mengulas masalah qadā dan qadar. Beberapa contoh ulasan A. Hassan dalam mentafsirkan ayat- ayat al-Qur'an berkenaan qadā dan qadar di antaranya adalah firman Allah:

وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ ۗ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا
مُخْرُصُونَ

Maksudnya: “Dan mereka berkata: “Jikalau Allah yang Maha Pemurah menghendaki tentulah kami tidak menyembah mereka (malaikat)”. Mereka tidak mempunyai pengetahuan sedikit pun tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga belaka”. (al-Zukhrūf: 20)

Dalam huraianya terhadap ayat ini, A. Hassan mengatakan; “Sebahagian dari orang-orang kafir Mekah dan lain-lain, kerana tidak dapat menolak ajakan nabi dengan alasan, maka mereka berkata; “Kami menyembah berhala dan malaikat adalah dengan kehendak Allah, kalau Allah tidak menyukai pekerjaan tersebut sudah tentu kami tidak dapat mengerjakannya. Ini bererti bahawa sembah kami itu dengan takdir Allah.” Dalam pada itu, Allah menjawab kesalahan pemikiran mereka dengan mengatakan; “Mereka tidak mempunyai pengetahuan tentang kehendak Allah itu,” yakni mereka tidak mengetahui apakah maksud Allah menyuruh dan melarang, kerana yang demikian adalah rahsia ketuhanan yang sukar. Sepatutnya mereka mengikuti perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya dengan tidak menarik atau bersandar kepada takdir yang mereka tidak dapat

di Madinah tahun 81 H/702 H. meneruskan konsep ini, konsepnya yang terkenal iaitu *Hurriyah al-Irādah* (bebas berkehendak / *freewill*). Ia mendapatkan konsep ini dari Abd. Allah bin Muḥammad bin al-Ḥanafiyah ketika masih di Madinah, dan semakin matang ketika ia telah berada di Basrah. Di kota ini ia menulis kitab-kitab yang kemudiannya menjadi pegangan bagi para pengikutnya yang kerananya ia dianggap oleh pengkaji pemikiran Islam seperti al-Nasysyār dan Mājid Fakhrī sebagai pengasa mazhab Mu'tazilah. Di antara kitabnya adalah: *al-Khatab fī al-'Adl wa al-Tawḥīd*, *al-Manzilah bayna al-Manzilatayn*, *Aṣnāf al-Murji'ah* dan lainnya.

Sedangkan fahaman al-Jabariyyah adalah merupakan timbul balik daripada fahaman al-Qadariyyah iaitu fahaman yang mengatakan bahawa manusia tidak memiliki kekuatan untuk berbuat sesuatu dan tidak memiliki kemahuan. Dengan kata lain semua kemahuan dan perbuatan manusia sesungguhnya kehendak Allah swt, namun manusia tetap menerima konsekuensi atas perbuatannya. jadi manusia ini “*majbūr*” ertinya tidak berdaya apa-apa. Kasab atau usaha tidak ada sama sekali. Aliran ini muncul di Khurasan dan pelopornya adalah al-Ja'd bin Dirham. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1421 H./2000 M.) *Qadha' dan Qadar, Ulasan Tuntas Masalah Takdir*, (terj.) Abdul Ghaffar, Jakarta: Pustaka Azzam, h. xv.

memahaminya itu. Kalau benar mereka berpendirian menyerah kepada takdir, maka mereka tidak boleh menyalahkan nabi Muhammad, tidak boleh menghina baginda, tidak boleh berikhtiar untuk membunuhnya, tidak boleh menyalahkan orang-orang yang beriman kepadanya, kerana semua itu adalah dengan takdir Allah. Oleh sebab mereka bersandar kepada takdir di satu sisi dan berpegang kepada zahir di sisi yang lain, maka Allah berkata; “Mereka tidak lain melainkan berdusta,” yakni perkataan mereka tidak benar.³⁰

Pada tempat lain, A. Hassan mentafsirkan firman Allah:

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ

فَخُورٍ ﴿٢٣﴾

Maksudnya: “(Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri”. (al-Ḥadīd : 23)

A. Hassan mentafsirkan; “Allah memberitahu tentang hal takdir itu supaya kamu tidak dukacita sangat terhadap kesenangan yang terlepas dari kamu dan tidak pula kamu bersuka dan gembira sangat dengan pemberian-pemberiannya, kerana orang yang sangat gembira itu akan berlaku sombong, sedangkan Allah tidak suka kepada orang yang sombong terhadap dirinya dan sombong terhadap orang lain.”³¹

³⁰ A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 960.

³¹ *Ibid.*, h. 1075.

Dalam surah al-Ra'd A. Hassan mentafsirkan firman Allah:

لَهُر مُعَقَّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ
مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا
لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Maksudnya: “Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergilir-gilir. Di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, Maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia”. (al-Ra'd: 11)

Dalam *al-Furqān* A. Hassan mengatakan; “Allah tidak akan mengubah keadaan satu kaum, melainkan sesudah orang-orang yang di dalam kaum itu mengubah keadaan diri mereka sendiri, yang bererti kemuliaan suatu kaum, dengan tanggungan Allah, akan datang apabila orang-orangnya telah memperbaiki diri masing-masing.” Kemudian A. Hassan memberikan amaran; “Perhatian: Ayat ini sering diberi erti yang tidak sebagaimana kemestiannya.”³²

Pada ayat yang pertama di atas A. Hassan melakukan kritikan terhadap pemikiran yang salah tentang konsep takdir, di mana mereka telah menyalahgunakan pemahaman makna takdir. Manakala pentafsiran A. Hassan terhadap firman Allah yang kedua beliau menonjolkan sudut hikmah dan faedah memahami konsep takdir. Adapun ayat ketiga A. Hassan mengingatkan bahaya memperdebatkan permasalahan takdir terbukti dengan adanya amaran yang ditulis oleh A. Hassan di hujung pentafsiran ayat tersebut. Kalau diperhatikan pentafsiran A. Hassan terhadap beberapa ayat tersebut di atas nampak tidak

³² A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 467.

mempunyai konsep yang jelas tentang pemikiran takdir. Namun dalam karyanya yang lain “*al-Tauhīd*” A. Hassan nampaknya mendukung pemikiran Ashā’irah seperti kenyataannya bahawa walaupun diwajibkan berkeyakinan terhadap kekuasaan mutlak Allah, maka manusia tidak boleh pasrah secara bulat-bulat terhadap nasib yang menyebabkan mereka lemah semangat bahkan manusia harus berjuang dan menggunakan akalnyanya terhadap hal-hal yang diketahui hak dan benar. Beliau memberikan perumpamaan bahawa seseorang yang dizalimi oleh orang lain hendaklah berusaha sedaya upaya membalas untuk memperoleh semula hak-haknya. Demikian juga ketika seseorang yang tidak bersenjata berjumpa dengan harimau maka dia harus lari mencari jalan selamat, akan tetapi ketika harimau yang berbahaya itu ada di sebuah desa maka sudah tentu penduduk desa akan bersama-sama membuat perangkap untuk menangkap harimau tersebut.³³

Apabila corak pemikiran A. Hassan dalam hal takdir mendukung teologi Ashā’irah,³⁴ maka pemikiran KH. Bisri Mustofa dalam masalah takdir dan hal perbuatan manusia sememangnya cenderung kepada fahaman Ashā’irah. Beliau tidak hanya menyerahkan sepenuhnya terhadap kehendak dan kekuasaan mutlak Allah akan tetapi ada unsur ikhtiar manusia seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَنْ
 نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٢﴾ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا
 بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٣﴾

Maksudnya: “Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam Kitab (*Lawh al-Mahfūz*)

³³ A. Hassan (1941), *al-Tauhīd*, Bangil: Persatuan Islam Bahagian Penerbitan, h. 48

³⁴ Bukti yang menunjukkan bahawa A. Hassan menyokong pemikiran teologi Ashā’irah dalam masalah takdir adalah kenyataannya yang mengatakan bahawa pahala dan hukuman merupakan hasil dari pilihan bebas manusia. Howard M. Federspiel (1996), *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Drs. Yudian W. Asmin, MA. (terj.) Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, h. 42

sebelum kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.

(Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang lepas dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri”. (al-Hādīd :22-23)

Seperti mana telah dimaklumkan bahawa ayat ini dijadikan dalil oleh kaum al-Jabariyyah atas kekuasaan mutlak Allah. Namun KH. Bisri Mustofa dalam *al-Ibrīz* mentafsirkan;

“Wong Islam iku kawajiban ikhtiyar, nanging kejobo ikhtiar deweke kudu tawakkal. Numpo nikmat kudu syukur mareng Allah, numpo jobo kudu sabar. Kudu duwe keyakinan yen kabih mahu serono takdir lan qada’i Allah.”³⁵

Maksudnya: “Orang Islam wajib berusaha (ikhtiar) dan usaha itu mestilah disertai dengan tawakal. Jika mendapat nikmat wajib bersyukur kepada Allah, dan jika mendapat musibah, maka bersabarlah. Dan sebelum itu harus ditanam keyakinan bahawa semuanya itu merupakan qadā dan qadar yang telah ditetapkan oleh Allah SWT”.

Pemikiran qadā dan qadar yang dibawa oleh KH. Bisri Mustofa sama dengan konsep Ashā’irah. Di mana mereka berpandangan bahawa setelah seseorang yakin dengan qadā dan qadar Allah, seorang hamba juga harus percaya bahawa Allah telah menjadikan ikhtiar dan kuasa yang mereka gunakan untuk melakukan sesuatu. Beberapa dalil *‘aqlī* bahawa hamba memperbuat sesuatu dengan ikhtiar dan kuasanya sendiri ialah:

- i. Adanya perintah dan larangan ke atas hamba. Andainya tidak ada bagi hamba ikhtiar dan kudrat, nescaya arahan perintah dan larangan itu sia-sia kerana membebankan perkara yang tiada daya dan usaha bagi hamba melakukannya. Ini jelas menyalahi hikmat dan rahmat Allah yang Dia tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.

³⁵ KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 2003.

- ii. Berbuat baik dipuji dan berbuat buruk dikeji. Masing-masing berhak menerima ganjaran yang setimpal dengan perbuatannya. Kalaulah perbuatan hamba itu bukan lahir daripada kemahuan pilihannya sendiri, nescaya ganjaran itu sia-sia dan balasan seksa bagi orang melakukan dosa itu satu kezaliman. Allah maha suci daripada melakukan sebarang kezaliman.
- iii. Bahawa Allah telah mengutus para Rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutuskan rasul-rasul itu. Kalaulah perbuatan hamba itu bukan berlaku dengan kemahuan dan ikhtiarnya, nescaya batallah hujah Allah mengutus rasul-rasulNya. Maha suci Allah daripada berbuat sebarang yang sia-sia.³⁶

Dengan ini maka tidak ada alasan bagi pelaku maksiat mengatakan bahawa perbuatannya itu adalah dengan takdir Allah kerana dia melakukannya dengan kehendak dan ikhtiarnya sendiri. Tiada siapa yang tahu bahawa itu qadā dan qadar Allah melainkan setelah ianya berlaku. Allah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي
نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَيْرٌ

Maksudnya: “*Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari kiamat; dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya esok. dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal*”. (Luqmān : 34)

³⁶ Abdul Fatah Haron Ibrahim (2003 M.), *Aqidah Ahli Sunnah Wal Jama'ah dan Kebatinan*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, h. 172.

Ayat di atas menegaskan bahawa pengetahuan tentang berlakunya hari kiamat, turunnya hujan, jantina bayi yang ada dalam kandungan ibunya, dan masa serta tempat kematian hanya dalam ilmu pengetahuan Allah, akan tetapi manusia dibolehkan melakukan ikhtiar jangkaan seperti ramalan cuaca, mengetahui jantina janin dalam kandungan melalui alat pengimbas. Akan tetapi semua itu hanya jangkaan biasa yang tidak dapat dipastikan seratus peratus kebenarannya kerana perkara sebenar hanya dalam pengetahuan Allah.

Setelah membandingkan pemikiran kedua-dua *mufasssir* dalam masalah takdir seperti dihuraikan di atas ternyata tiada perbezaan, keduanya sama-sama menyokong konsep teologi Ashā'irah

4.2.2 Melihat Allah dalam Syurga

Sepertimana terdapat perselisihan hebat tentang qadā dan qadar, maka dalam masalah melihat Allah di dalam syurga juga terdapat pro dan kontra.

Menurut pandangan Muktazilah, mustahil pada akal berlakunya perkara ini dengan alasan bahawa perbuatan melihat objek, ruang dan masa, sedangkan Allah mustahil terlibat dengan unsur-unsur tersebut. Sementara golongan *Mujassimah* atau *Mushabbihah* mempercayai bahawa manusia pada hari akhirat boleh melihat Allah yang melibatkan unsur-unsur benda, masa dan tempat sepertimana berlakunya penglihatan deria manusia kepada sesuatu objek di dunia. Manakala menurut pendekatan Abū Hasan Ash‘arī, Allah dapat dilihat pada hari Akhirat tetapi penglihatan hambaNya kepada Allah tidaklah berbentuk atau bersifat seperti yang mudah difahami oleh akal manusia. Hakikatnya hanya Allah sahaja yang mengetahuinya.³⁷

³⁷ Ibn Abī al-‘Āṣ al-Ḥanafī (1391 H.), *Sharh al-‘Aqīdah al-Taḥāwīyah*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, j.1, h.211

Pentafsiran A. Hassan terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan tajuk ini tampak tidak mempunyai pendirian yang tegas seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah SWT.:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾

Maksudnya: “Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri.

Kepada Tuhannya mereka melihat”. (al-Qiyāmah : 22-23)

Dalam *al-Furqān*, A. Hassan mentafsirkan; “Ulama salaf memberi maksud melihat Tuhan dalam erti kata yang sebenar. Ada yang berkata melihat nikmat pemberian Tuhan.”³⁸

Dalam surah Yūnus,³⁹ A. Hassan memberikan erti kepada lafaz “وزيادة” apa adanya iaitu dengan erti “tambahan” tanpa melakukan tafsir dan takwil.⁴⁰ Sedangkan kebanyakan ahli tafsir walaupun yang tidak terlibat dalam bidang pemikiran (kalam) mentafsirkan bahawa yang dimaksudkan dengan “وزيادة” adalah melihat Allah dalam syurga.

Apabila kita melihat pentafsiran A. Hassan terhadap firman Allah;

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ ﴿١٥﴾

Maksudnya: “Sekali-kali tidak, Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka”. (al-Muṭaffifin :15)

³⁸ A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 1161.

³⁹ Firman Allah yang dimaksudkan adalah:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٠﴾

Maksudnya: “Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (syurga) dan tambahannya. dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. mereka itulah penghuni syurga, mereka kekal di dalamnya”.

⁴⁰ Lihat; A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 396

Di sini A. Hassan melakukan tafsiran bahawa yang dimaksudkan dengan “ عن ربه ” adalah rahmat Tuhan mereka.⁴¹ Dengan pentafsiran itu dapat dipastikan bahawa A. Hassan termasuk kelompok yang mengatakan bahawa Allah tidak dapat dilihat di dunia dan di akhirat. Sedangkan ayat ini merupakan hujah bagi ulama tafsir yang berpandangan bahawa orang-orang mukmin yang dipilih Allah nanti akan melihat Allah di dalam syurga. Sepertimana ahli neraka terdinding daripada melihat Allah, maka sebaliknya ahli syurga akan dapat melihat Allah SWT. di alam akhirat kelak.

Manakala KH. Bisri Mustofa mempunyai pendirian lain, beliau memandangkan bahawa orang-orang mukmin di akhirat nanti akan dapat melihat Allah sebagai nikmat terbesar bagi hamba yang mendapat kesempatan tersebut. Sedangkan orang kafir tidak dapat melihatnya. Dalam firman Allah:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ ﴿١٥﴾

Maksudnya: “*Sekali-kali tidak, Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari melihat Tuhan mereka*”. (al-Muṭaffifin :15)

Mengikut pentafsiran KH. Bisri Mustofa terhadap ayat di atas; “*nyoto temenan, sajatine wong-wong kafir iku besok dino kiyamat podo kaling-kalingan, ora podo biso nengale mareng pangeran.*”⁴²

(Pastinya orang-orang kafir nanti di akhirat akan terdinding tidak dapat melihat Tuhan).

Dalam firman Allah surah al-Qiyāmah pula,⁴³ beliau mentafsirkan;

⁴¹ A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 1189

⁴² KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 3, h. 2217

⁴³ Firman Allah maksudnya ialah;

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

Maksudnya: “*wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka Melihat.*” (al-Qiyāmah :22-23)

“rahi-rahine manuso besok ono eng dino kiyamat ono kang mencorong tor biso nengale mareng pangerani”.⁴⁴

Maksudnya: “Wajah-wajah manusia pada hari kiamat nanti ada yang cerah dan dapat melihat Tuhannya”.

Begitu juga dengan firman Allah:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٦﴾

Maksudnya: “Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (syurga) dan tambahannya. dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. mereka Itulah penghuni syurga, mereka kekal di dalamnya”. (Yūnus :26)

Dalam *al-Ibrīz*, KH. Bisri Mustofa mentafsirkan ayat di atas seperti berikut;

“wong-wong kang podo embagusi lakone kanti Iman, iku bakal oleh bagihan surgo lan tambahan nikmat, iyoiku nengale mareng Pangeran...”⁴⁵

Maksudnya: “Orang-orang yang beriman dan beramal baik, akan mendapat syurga dan tambahan nikmat iaitu melihat Allah”.

Dari beberapa pentafsiran KH. Bisri Mustofa berkenaan dengan masalah *ru'yatullāh* di atas dapat disimpulkan bahawa beliau berbeza pandangan dengan A. Hassan. Beliau menyokong kuat kalangan ulama yang memandang bahawa orang mukmin nanti dapat melihat Allah di akhirat. Pandangan ini sejalan dengan aliran Ashā'irah yang berpendirian sama. Untuk menguatkan pandangannya, kelompok Ashā'irah menggunakan hujah aqli (logik) seperti berikut:

⁴⁴ KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 3, h. 2179

⁴⁵ KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 2, h. 593

- i. Sesuatu yang tidak dapat dilihat adalah sesuatu yang tidak dapat berwujud, sedangkan yang wujud mesti dapat dilihat. Allah adalah wujud, maka Dia pasti dapat dilihat.
- ii. Allah melihat apa yang ada, dengan demikian bererti Dia dapat melihat diriNya sendiri juga. Jika Allah melihat diriNya sendiri maka Dia sendiri boleh membuat manusia dapat melihat diriNya.⁴⁶

4.2.3 *al-Asmā'* dan *al-Ṣifāt*

Di alam perdebatan, tajuk ini sejak kemunculannya sehingga saat ini sentiasa hangat dan tidak berkesudahan. Bahkan beberapa kalangan yang mempertikaikan sampai ke tahap saling sesat menyesatkan, kesemuanya dengan alasan mempertahankan tauhid dan menyucikan Allah dan kesemua aliran yang terlibat memandang bahawa hanya aliran yang ditempuhinya paling benar.

Beberapa aliran yang terlibat dalam masalah *al-Asmā'* dan *al-Ṣifāt* adalah seperti berikut:

- i. *Al-Mu'aṭṭilah*; golongan yang mengingkari Allah ada sifat; sifatNya itulah zatNya. Pandangan ini dipegang oleh kelompok Muktazilah.⁴⁷ Walau

⁴⁶ Achmad Zainal Huda (2005), *Mutiara Pesantren, Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, h. 68.

⁴⁷ Karya terkemuka yang dihasilkan kaum Mu'tazilah dalam bidang tafsir adalah "*al-Kashshāf 'An Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*". Karya Mahmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī (467 H./1074 M.-538 H./1143 M.) Karya besar ini mendapat pujian dari pelbagai golongan bahkan dari lawan pemikirannya. Bahkan beliau diberi gelaran sebagai "*Imām al-Dunyā*" kerana kehebatannya bukan sahaja di bidang pemikiran teologinya akan tetapi dia juga mempunyai cara tersendiri yang mampu menerangkan kemu'jizatan balāghī (I'jāz balāghī) atas susunan al-Qur'an. Ibn Khaldun membuktikan bahawa fenomena sastera sejarah yang dibangunkan atas seni terdapat dalam tafsir *Zamakhsharī* dengan banyaknya perhatian terhadap tafsirnya terutama dari kalangan sarjana barat. Lihat; Ignaz Goldziher (2003 M.), *Mazhab tafsir dari aliran klasik hingga moden*, (terj) M. Alaika Salamullah, Yogyakarta: Penerbit elSAQ Press, h. 149

bagaimanapun mereka masih tetap mengatakan bahawa wujud Allah dan wujud makhluk adalah dua hakikat wujud yang berbeza.

- ii. Golongan tasawuf *wiḥdat al-Wujūd*; mereka mengatakan sifat Allah dengan zatNya adalah sama, alam dengan Allah adalah sama. Allah dari segi zahirnya ialah makhluk dan makhluk dari segi batinnya adalah Allah.
- iii. *Al-Mushabbihah*; golongan ini keterlaluan dalam menentukan Allah dan sifatnya seperti makhluk, dengan kata lain mereka menyerupakan Allah dengan makhluk. Golongan ini terdiri daripada golongan Shi‘ah yang melampau dan sekumpulan Ahli Hadīth Hashawiyah. Mereka mengatakan bahawa Tuhan yang mereka sembah mempunyai anggota tubuh sama dengan manusia jasmani dan rohani.
- iv. *Salaf*; golongan ini memberikan erti kepada ayat-ayat berkenaan asmā’ dan sifāt Allah dengan makna yang sesuai dengan keagungan Allah SWT.
- v. *Khalaf*; Mereka melakukan takwil terhadap ayat-ayat yang dianggap ada penyerupaan makhluk dengan Allah (*mutshābihāt*), seperti kata “*al-Yad*” mereka ertikan dengan “*al-Qudrah*”, “*al-‘A‘yun*” dengan “*al-Hifz*” dan lain-lain.⁴⁸
- vi. *Ahl al-Tafwīḍ*; Golongan yang menyerahkan makna lafaz itu kepada Ilmu Allah dengan berkata: “Allah lebih mengetahui akan maksudnya”.

⁴⁸ Al-Shaykh Ṭāhir bin Ṣāleḥ al-Jazāirī (t.t), *al-Jawāhir al-Kalamiyyah Fī Iḍāḥ al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, Semarang: Pustaka al-‘Alawiyah, h. 11

Pentafsiran A. Hassan terhadap ayat-ayat antropomorfisme (*tashbīh*) berkenaan dengan sifat ketuhanan, beliau cenderung memberikan makna terhadap ayat-ayat tersebut dengan tidak melakukan pentakwilan, seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah:

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ
 الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ
 بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Maksudnya: “*Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘arsy. Dia menutupi malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam*”. (al-‘A’rāf :54).

Setelah memberikan erti kata “*al-Istiwā*” dengan “bersemayam”, maka dalam huraian beliau mengetengahkan perbezaan pandangan ulama terhadap ayat tersebut sama ada yang mentakwilkan dan yang tidak mentakwilkan. Beliau mengatakan; “Tentang Allah bersemayam (*istiwā*) di atas ‘arash itu, ulamak salaf seperti imam Mālik berkata; “*Istiwā*; itu maklum tetapi caranya manusia tidak tahu”. Adapun ulamak Muktazilah dan kebanyakan ulama yang mengaku menjadi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah berkata, bahawa erti Allah di atas ‘arash itu ialah Allah memerintah ‘arash atau Allah berkuasa atas ‘arash dan sebagainya”⁴⁹.

Begitu juga dengan lafaz “*al-Yad*” dalam firman Allah:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ
 فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ أَجْرٍ أَعْظِيمًا

⁴⁹ A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 302

Maksudnya: “Bahawasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu Sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. tangan Allah di atas tangan mereka, Maka barang siapa yang melanggar janjinya nescaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah Maka Allah akan memberinya pahala yang besar”. (al-Fath: 10)

A. Hassan mengertikan lafaz “*al-Yad*” dengan “tangan”. Dalam huraianya kepada ayat di atas beliau mengatakan; “Orang-orang yang *mubaya’ah* (berjanji ta’at) kepada Rasul itu, biasanya dengan berjabat tangan, yakni meletakkan tangan atas tangan. Maka orang yang *mubāya’ah* dengan Rasul itu, Allah pandang sebagai *mubāya’ah* denganNya, dan tangan Rasul yang diletak atas tangan-tangan mereka itu Allah anggap seperti tanganNya terletak atas tangan-tangan mereka”.⁵⁰

Dengan gaya pentafsiran yang dilakukan oleh A. Hassan di atas, maka dapat disimpulkan bahawa pendirian beliau apabila berhadapan dengan ayat-ayat *mutashābihāt*, beliau tidak melakukan *ta’wīl* dan *ta’tīl*. Beliau hanya memberikan makna sesuai dengan keagungan Allah tanpa *takyīf* dan *tashbīh*.

Manakala KH. Bisri Mustofa dalam *al-Ibrīznya* memilih jalan yang dilalui oleh ulamak khalaf dengan cara memberikan makna yang sesuai dengan keagungan Allah, sepertimana ketika beliau memberi maksud kata “*istiwā*” dalam ayat yang ditafsirkan oleh A. Hassan dengan “bersemayam”. Maka KH. Bisri Mustofa mengertikan *istiwā*’ dengan “menguasai ‘arash”, beliau mengatakan;

“*satemeni pangeran ira kabeh iku, Allah kang nitahake langit lan bumi eng dalem mongso kira-kirani nem dino nuli Allah ta’ala nguasane atas kerajaane yaiku arasy...*”⁵¹

⁵⁰ A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 1007

⁵¹ KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 1, h. 422

Maksudnya: “Sesungguhnya Tuhanmu, Allah yang menjadikan langit dan bumi dalam masa kira-kira enam hari, kemudian Dia menguasai kerajaannya iaitu arasy”.

Begitu juga dengan lafaz “*al-Yad*” dalam firman Allah “يد الله فوق أيديهم” yang

diertikan oleh A. Hassan dengan “tangan”, maka KH. Bisri Mustofa menempuh jalur takwil, beliau mengatakan dalam tafsirnya;

“kekuasaani Allah iku sa’ duwure kakuasani wong-wong mahu, tekkesi Allah ta’ala iku tansah mersani bai’ati wong-wong mahu dedi wus temtu Allah ta’ala ugo bakal engkanjar”.⁵²

Maksudnya: “Kekuasaan Allah itu di atas kekuatan orang-orang yang melakukan *bai’at*, ertinya Allah Ta’ala sentiasa mengetahui orang-orang yang melakukan *bai’at*, dan tentunya Allah juga pasti memberikan pahala kepada mereka”.

Kemudian KH. Bisri mengemukakan perbezaan pandangan ulama tentang ayat-ayat antropomorfisme. Selepas mentafsirkan firman Allah;

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ
الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِۦٓ مِنۡ وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Maksudnya: “Allahlah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, Kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arasy. tidak ada bagi kamu selain dari padanya seorang penolong dan tidak (pula) seorang pemberi syafa’at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?” (al-Sajadah: 4)

Beliau menyebutkan dalam *al-Ibriz*; “الرحمن على العرش استوى”,

“ono eng al-Qur’an ora sidhik, ayat-ayat kang kaya iki atekkes ayat kang angel fahamane, mulane wiwit zaman sahabat nganti akhir-akhir iki ulamak isih tansah podo solaya. Ulamak-ulamak sabahat enggone maknane istiwa’ iku pinarak nangeng ora kayak pinarak kita, enggone maknane ‘arash iku kursi kencono nangeng ora kinoyo opo. Upama disuwune katerangan kadus pundit pinarak ipun? Ora kados pundi kados pundit, pokoe istiwa’, nangeng

⁵² KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit*, j. 3, h. 1867

kapreye enggone istiwa' ora prayoga di ngartine. Sawuneh golongan ulamak enggoni maknane istiwa' iku istawla atekkes nguwasane lan enggone maknane arash iku kerajaane. Dadi tekkesi Allah ta'ala iku ngaryah atas sakabihane kerajaani, ora ono kang nyakotone. Tafsir kang awal mahu diarani mazhab al-Salaf lan kaping pindu diarane mazhab al-Khalaf. Kita kepareng milih, opo manut mazhab al-Salaf utawa mazhab al-Khalaf. Sing ati-ati ojo ngate katot milu mazhabe ahlul bid'ah, kang disebut al-*Tāifah al-Mujassimah*, yo golongan kang nganggep yen Allah iku jisim, dadi yen maknane “الرحمن على العرش استوى” Allah ta'ala iku lenggah engatasi kursi koyo kita yen lenggah. Aqid kaya ngene iki diwulangake ono ing madrasah wahhābiyyah ing madina al-Munawwarah. Sapisan manih aku miling sing ngati-ngati, merko ing Indonesia kene tunggal-tunggale golongan mujassimah iku ugo wis merajalela. Aqid kang keliru munggo kita Ahlussunnah Wal jamā'ah iku wus disiar-siarake lewat kuliah-kuliah lan lewat buku-buku.”⁵³

Maksudnya: “bahawa kalimat “الرحمن على العرش استوى” di dalam al-Qur'an tidak sedikit dan ayat-ayat tersebut sukar untuk difahami. Perbezaan pandangan tentang maknanya terjadi sejak zaman sahabat sehingga masa kini. Ulama dari kalangan sahabat mengertikan makna *istiwa'* dengan “duduk” tetapi duduk yang sesuai dengan keagunganNya dan tidak serupa dengan kita duduk. Adapun makna lafaz “*arash*” adalah singgahsana akan tetapi tidak serupa dengan sesuatu. Jika ditanya bagaimana cara dudukNya, maka dijawab dengan tidak tahu, dan lafaz *istiwā'* tidak patut untuk diberi erti. Sebahagian ulama ada yang mengertikan lafaz “استواء” dengan “استولى” ” ertinya menguasai, dan “عرش” adalah kerajaanNya, jadi erti kepada “الرحمن على العرش استوى” adalah Allah SWT menguasai atas semua kerajaanNya tiada sesiapa yang menyekutuinya. Tafsir yang pertama iaitu cara yang dibawa oleh mazhab salaf manakala yang kedua adalah merupakan cara pandangan mazhab ulama khalaf”.

Kemudian KH. Bisri memberikan penilaian bahawa kedua-dua mazhab itu adalah betul, beliau juga memberikan amaran supaya jangan terjerumus mengikuti mazhab *Ahl al-Bid'ah* yang disebut dengan “*al-Ṭāifah al-Mujassimah*”. Golongan tersebut menyebutkan bahawa Allah SWT adalah jisim, dalam pandangan mereka makna kepada “الرحمن على العرش استوى” adalah Allah SWT duduk di atas kerusi seperti manusia duduk. Yang dimaksudkan

⁵³ KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 3, h. 1424

dengan “*al-Ṭāifah al-Mujassimah*” oleh KH. Bisri Mustofa adalah pengikut aliran Muhammad bin Abd. Wahhab.⁵⁴

Perbandingan di atas menunjukkan adanya perbezaan pandangan di antara A. Hassan dengan KH. Bisri Mustofa dalam memahami ayat *mutashābihāt*. A. Hassan memberikan makna seperti yang disebut dalam al-Qur’an tanpa takwil, manakala KH. Bisri Mustofa melakukan pentakwilan. Walau bagaimanapun A. Hassan dalam usaha mengenalkan Allah dan sifat-sifatnya beliau menggunakan pendekatan Ashā’irah,⁵⁵ seperti pernyataannya tentang kewujudan Allah beliau mengatakan bahawa semua benda mesti memiliki permulaan. Akal manusia tidak akan mampu menerima kenyataan bahawa tiap-tiap benda wujud tanpa pencipta. Akal harus menerima bahawa tumbuh-tumbuhan berasal dari biji-bijian, dan tumbuh-tumbuhan dari tumbuh-tumbuhan, tetapi pada titik tertentu ada

⁵⁴ Fahaman *wahhābī* belum dapat diterima secara terbuka oleh umat Islam. di Indonesia. Sebahagian mereka menilai bahawa aliran *wahhābī* adalah sesat. Bahkan kalangan ulama termasuk KH. Bisri Mustofa menyatakan bahawa *wahhābī* adalah termasuk golongan “*al-Mujassimah*”. Padahal kalau dinilai secara objektif *al-Wahhābiyyūn* tidak pernah mengatakan bahawa Allah duduk di atas kerusi sama seperti manusia duduk, atau tangan Allah sama dengan tangan mahluk. Yang betul mereka mengithbatkan makna *al-Istiwā’*, *al-Yad* dan lain-lain tanpa *ta’wīl* dan *ta’tīl* dan mereka sama-sama berpegang dengan kesucian dan keesaan Allah dengan mengemukakan dalil “ ليس كمثلته شيء ”. Yang paling keras mengecam aliran *wahhābī* adalah kelompok *al-Ahbāsh* yang bermarkas di Lubnan. “*Al-Ahbāsh*” dinisbahkan kepada pengasas aliran ini yang bernama al-Syeikh Abd. Allāh al-Harārī al-Habshī. Kerana bencinya kepada *wahhābī* mereka telah menyesatkan ulama-ulama seperti Ibn Taimiyyah, al-Shaykh Muḥammad Nāsiruddīn al-Albānī, Muḥammad bin Abd. al-Wahhāb dan lain-lain. Satu buku khas karangan Shaykh Abd. Allah al-Harārī menyerang Ibnu Taimiyyah bertajuk “*al-Maqālāt al-Sunniyah Fī Kashf Dalālāt Ibnī Taimiyyah*”. Untuk mengukuhkan alirannya mereka menubuhkan “*Jam’iyyah al-Mashārī’ al-Khayriyyah*” dan untuk menyalurkan misinya mereka menerbitkan jurnal majallah “*Manār al-Hudā*” yang kebanyakan isinya menyerang kelompok *wahhābī*. Lihat; <http://www.antihabashis.com/defaulton.htm>, 20/12/2009

⁵⁵ Konsep yang digunakan al-Ash’arī menggunakan dua jenis dalil bagi kewujudan Allah; satu dinamakan dalil *naqlī* yang terus ditujukan kepada fitrah atau hati manusia, dan satu lagi dinamakan dalil ‘*aqlī* yang ditujukan kepada akal manusia dan diajak berfikir tentang kejadian langit dan bumi ini tentu ada Maha penciptanya. Manhaj ini mengenalkan 20 sifat bagi Allah iaitu; *wujūd*, *qidam*, *baqā*, *mukhālafatuhū li al-Hawādith*, *qiyāmuhū binafsihī*, *wahdāniyyah*, *qudrah*, *irādah*, ‘*ilmu*, *hayāt*, *sama’*, *basr*, *kalām*, *kawnuhū qādiran*, *kawnuhū murīdan*, *kawnuhū ‘āliman*, *kawnuhū hayyan*, *kawnuhū samī’an*, *kawnuhū basīran*, *kawnuhū mutakalliman*. Kemudian sifat 20 di atas dipecahkan menjadi empat; (1). sifat nafsīyyah; *wujūd*, ertinya; zat Allah itu ada. (2) sifat salbiyyah; *qidam* (tiada awal bagi adaNya), *baqā’* (tiada akhir bagi adaNya), *mukhālafatuhū lilhawādith* (tiada menyerupainya), *qiyāmunū binafsihī* (tiada berkehendak kepada yang lain), *wahdāniyyah* (tiada berbilang zatNya). Dinamakan salbiyyah ertinya menafikan apa yang tidak layak bagi Allah. (3) sifat ma’anī; *qudrah* (kekuasaan), *irādah* (kemahuan), ‘*ilmu* (pengetahuan), *hayāt* (hidup), *samā’* (pendengaran), *basar* (penglihatan), *kalām* (perkataan). (4) ma’nawīyyah; *qādir* (yang berkuasa), *murīd* (yang berkehendak), ‘*ālim* (yang tahu), *hay* (yang hidup), *sāmi’* (yang mendengar), *basīr* (yang melihat), *mutakallim* (yang berkata-kata). Dengan pembahagian di atas maka ada yang mengatakan bahawa hanya ada 13 sifat, kerana sifat *ma’anī* secara tersirat sudah mengandungi ma’nawīyyah. Lihat; Abdulfatah Haron Ibrahim (2003 M.), *op.cit*, h. 64

juga suatu tumbuhan yang tidak berasal dari sebuah biji, dan biji itu dicipta oleh Allah. Begitu juga dengan manusia pertama pasti ada yang mencipta iaitu Allah, A. Hassan menyatakan bahawa mencari asal-usul penciptaan hanya akan memasuki jalan buntu. Satu-satunya jalan keluar adalah harus yakin bahawa Allah itu ada, mampu mencipta dan akal manusia tidak akan mampu membuat kesimpulan analogi di atas.⁵⁶

Setelah menentengahkan hujahnya tentang kewujudan Allah, A. Hassan mengkaji tiap-tiap sifat yang nescaya dalam kehidupan beliau bahawa semua sifat seperti itu juga harus dimiliki oleh Allah. Jika tidak ia akan menjadikan Allah kurang sempurna dan itu mustahil, tidak dapat dibayangkan bahawa Allah tidak Maha Kuasa, kerana yang tidak kuasa itu bererti lemah dan yang lemah tidak mungkin menjadi Tuhan, Allah juga harus hidup kerana mati bererti tidak memiliki kekuatan dan itu mustahil bagi Allah, Allah juga tidak mungkin banyak kerana kalau ada dua Tuhan maka salah satunya pasti lemah.⁵⁷

Melihat kenyataan A. Hassan di atas, maka dapat dipastikan bahawa beliau menggunakan konsep Ashā'irah dalam memahami sifat-sifat ketuhanan, beliau juga menghuraikan beberapa sifat 20 yang wajib bagi Allah seperti; *sama' baṣar, dan hayāt*.⁵⁸

4.2.4 Masalah Tawassul

Tawassul diambil dari *al-Fi'il al-Māḍī* “*wasala*” yang bererti “mejadikan perantara melalui suatu perbuatan untuk sampai kepadanya”.⁵⁹ Dengan maksud di atas dapat difahami bahawa istilah tawassul adalah meminta sesuatu kepada Allah dengan melalui perantara.

⁵⁶ A. Hassan (1941), *op.cit.*, h. 3

⁵⁷ A. Hassan (1941), *op.cit.*, h. 4

⁵⁸ A. Hassan (1941), *op.cit.*, h. 6

⁵⁹ al-Imām Muḥammad bin Abī Bakar bin Abd. al-Qādir al-Rāzī (1392 H.-1972 M.), *Muḥktār al-Ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-Fikr, h. 721

Orang kafir mendakwa bahawa patung-patung yang mereka sembah ialah sebagai wasilah untuk mendekati diri kepada Allah seperti disebut dalam firman Allah:

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾

Maksudnya: “Ingatlah, Hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): “Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekati kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya”. Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar”. (al-Zumar : 3)

Jenis tawassul di atas termasuk dalam kategori “*al-Shirk al-Akbar*” kerana telah menyekutukan Allah dalam beribadah.

Tawassul yang dibenarkan; *Pertama*; Bertawassul dengan sifat-sifat dan nama-nama Allah seperti mengatakan dalam doanya “اللهم أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء أن ترحمي”.

Kedua; Bertawassul dengan amalan-amalan yang baik seperti bertawassul dengan keimanan dan ketaatan yang telah dilakukan seperti mengatakan dalam doanya;

“اللهم بإيماني بك واتباعي لرسولك اغفر لي”. *Ketiga*; Bertawassul dengan meminta kepada orang yang soleh dan masih hidup supaya didoakan, dengan cara mendatangi seseorang yang dianggap soleh agar dipohonkan kepada Allah supaya dimakbulkan hajatnya. Seperti yang dilakukan oleh sahabat ‘Umar ketika beliau meminta izin kepada Rasulullah untuk pergi

umrah kemudian Rasulullah mengatakan; “Jangan lupa wahai saudaraku untuk mendoakan saya”⁶⁰.

Adapun tawassul yang dilarang ialah; *Pertama*; Tawassulnya orang-orang musyrik seperti yang terdapat dalam surah al-Zumar di atas. *Kedua*; Bertawassul dengan zat makhluk dengan tuahnya (*bijāhihī*), seperti; “ اللهم إني أسألك بنبيك أو بجاه نبيك أن تعطيني كذا ”. *Ketiga*; Meminta kepada Allah dengan bersumpah demi Nabi atau Wali seperti; “ اللهم إني أقسمت إليك بفلان أن تقضى حاجتي ”.

Bagi pihak yang membolehkan tawassul mereka mengatakan bahawa tawassul dengan diri nabi dibolehkan. Mereka mengemukakan beberapa dalil di antaranya; Bahawasanya ketika musim kemarau menimpa manusia pada zaman Khalifah ‘Umar bin Khattāb, seorang sahabat Nabi yang utama Bilāl bin Hārith datang ke makam Nabi Muhammad s.a.w. di Madinah dan menziarahi beliau. Pada ketika itu beliau berkata: Hai Rasulullah, mintalah hujan untuk umat engkau kerana mereka hampir binasa. Maka datang Rasulullah kepadanya (dalam mimpi) mengkhabarkan bahawa hujan akan turun”⁶¹.

Masalah ini cukup panas di kalangan umat Islam sehingga mencetuskan perselisihan yang berterusan. Bagi kalangan NU di Indonesia masalah tahlil, tawassul sudah menjadi

⁶⁰ Hadith berkenaan secara lengkap disebut oleh al-Baihaqī:

عن عمر رضي الله عنه ثم أنه استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة فأذن له وقال لا تسنا يا أخي من دعائك قال فقال لي كلمة ما يسرن أن لي بها الدنيا قال شعبة فلقيت عاصما بعد بالمدينة فحدثني وقال فيه أشركنا يا أخي في دعائك وفي رواية بن يوسف قال في إسناده سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن أبيه عن عمر وقال في منته فقال لي كلمة ما أحب أن لي بها الدنيا وإثبات أخي في أوله وأخي في آخره من جهته

Lihat; Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī bin Mūsā Abu Bakr al-Bayhaqī (1994 M.), *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, h. 251, j. 5

⁶¹ Ḥadith berkenaan adalah disebut dalam *Dalāil al-Nubuwwah*:

أما الحديث فقد رواه البيهقي بإسناد صحيح عن مالك الدار وكان خازن عمر قال: “أصاب الناس قحط في زمن عمر فجاء رجل إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا فأنتي الرجل في المنام فقيل له: أقرىء عمر السلام وأخبره أنهم يسقون وقل له عليك الكيس الكيس، فأنتي الرجل عمر بن الخطاب فأخبره فبكى عمر وقال: يا رب ما عالوا إلا ما عجزت ” وهذا الرجل هو بلال بن الحارث المزني الصحابي قد قصد قبر النبي عليه السلام وأقره عمر على ذلك

Lihat; Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī bin Mūsā Abu Bakr al-Bayhaqī (1988 M.-1408 H.), *Dalāil al-Nubuwwah Li al-Bayhaqī*, Kaherah: Dār al-Rayyān Li al-Turāth, h. 47, j. 7

amalan wajib ketika mengadakan majlis doa bersama, manakala kalangan PERSIS, Muhammadiyah dan yang sehaluan dengannya amat menentang amalan tersebut.

A. Hassan menyatakan dengan tegas bahawa al-Quran dan Hadith memerintahkan agar doa ditujukan secara langsung kepada Allah tanpa bertawassul kepada Rasul atau kepada seseorang yang dianggap Wali. A. Hassan mengemukakan contoh bahawa Rasulullah menyuruh para sahabat berdoa secara langsung kepada Allah dan tidak ada keterangan bahawa setelah kematian baginda, para sahabat meminta-minta kepada arwah nabi Muhammad s.a.w. atau di kuburan baginda. Pernah berlaku tawassul *mashru'* di kalangan sahabat iaitu meminta seorang terkemuka untuk mendoakan mereka dan sahabat yang ditunjuk itu berdoa langsung kepada Allah dan tidak pernah meminta Nabi sebagai perantara (wasilah). Menurut A. Hassan, tawassul telah menggoda manusia selama berabad-abad dan para ulama menegaskan bahawa tawassul tidak diperbolehkan dalam Islam.⁶²

Walaupun mengecam amalan tawassul, A. Hassan menyatakan bahawa ziarah kubur dibolehkan bagi kaum Muslimin selama mana dilakukan sesuai dengan cara-cara yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Beliau mengatakan bahawa tujuan ziarah kubur adalah untuk mendoakan orang yang sudah meninggal dunia dan mengingat akan kehidupan akhirat. Nabi Muhammad sendiri pernah menziarahi kubur dan mengharuskan orang lain untuk melakukannya, tujuannya ialah mengingati mati dan meminta rahmat Allah bagi seluruh Muslimin yang telah meninggal dunia. A. Hassan memperingatkan

⁶² A. Hassan (1941), *op.cit.*, h. 50

kaum Muslimin untuk tidak terikat dengan jadual tertentu dalam melaksanakan ziarah kubur.⁶³

Manakala KH. Bisri Mustofa membolehkan bertawassul kepada Nabi dan para Wali. Beliau cukup banyak menghuraikan masalah ini dalam tafsirnya seperti ketika mentafsirkan firman Allah surah al-Zumar ayat: 3.⁶⁴ Setelah beliau menghuraikan tawassul yang dilarang iaitu tawassul gaya orang-orang kafir dan menjawab pihak yang mengatakan bahawa bertawassul kepada para Wali tidak boleh kerana menyembah Allah tidak memerlukan perantaraan, beliau mengatakan;

*“Mungguh kita ahlussunnah waljama’ah ora biso dibenaraki sebab gawe perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintahake, kajobo sangkeng iku wong Islam tawassul mareng para wali iku ora podo karo wong kafir kang nyembah berhala, jalarang wong kafir kang nyembah berhala iku podo duwe i’tikad yen berhala iku ngelebeti. Bido karo wong Islam kang tawassul karo para wali-wali, wong-wong Islam ora bubrah i’tiqadi, i’tiqadi tetep yen para wali ora ngelebbeti opo-opo. Kekuasaan penuh ono ing astani Allah ta’ala; kita kabeh ngerti yen kita sembahyang ono ing masjidil haram madep ka’bah kang sifati ka’bah iku rupa watu, iku ora atekkes kita nyembah watu nangeng nyembah Allah, jalaran madep ka’bah iku wis diperintahake dining Allah, semono ugo Malaikat kang podo sujud hormat mareng nabi Adam iku ora atekkesi para Malaikat tunduk mareng nabi Adam, nangeng tunduk mareng Allah, jalarang sujud hormat mareng nabi Adam iku atas perintahi Allah”.*⁶⁵

Maksudnya: “Menurut mazhab ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah tidak dapat disamakan orang yang bertawassul kepada orang wali dengan orang kafir yang menyembah berhala. Sebab melakukan perantaraan tersebut ada yang dilarang dan ada yang diperintah. Kerana orang yang menyembah berhala itu mempunyai keyakinan bahawa berhala itu yang memakbulkan. Berbeza dengan orang Islam yang bertawassul kepada para wali, mereka yakin bahawa para Wali tidak memberikan apa-apa, kekuasaan sepenuhnya ada di tangan Allah. Kemudian beliau menganalogikan, bahawa seorang Muslim ketika melakukan solat menghadap Kaabah yang berupa batu, bukan bermakna orang tersebut menyembah kepada batu, akan tetapi dia menyembah Allah, sembahyang menghadap ka’bah kerana mengikut perintah Allah. Begitu juga dengan Malaikat ketika diperintahkan oleh Allah menyembah kepada nabi Adam, bukan bererti para Malaikat tunduk kepada

⁶³ *Ibid.*, h. 24

⁶⁴ Sila rujuk ayat berkenaan di muka surat 175

⁶⁵ KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1630

nabi Adam, akan tetapi mereka tunduk kepada Allah kerana sujud hormat kepada nabi Adam adalah atas perintah Allah.”

Penulis melihat bahawa pentafsiran KH. Bisri Mustofa terhadap ayat di atas yang menjustifikasi kebolehan tawassul adalah salah alamat, justeru ayat tersebut menjelaskan masalah pemurnian tauhid. Al-Qurṭubī mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan firman Allah “ *إلا لله الدين الخالص* ” adalah beribadah semata-mata kerana Allah tanpa dicampuri dengan sebarang syirik dan riya’,⁶⁶ begitu juga dengan pemahaman ayat “ *ما لى* *نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى* ”, dihuraikan oleh Ibn Kathīr dalam tafsirnya bahawa ayat ini menceritakan tentang amalan ibadah orang-orang kafir yang mensyirikkan Allah. Orang kafir menjadikan patung yang dianggap malaikat sebagai perantara di antara mereka dengan Allah untuk meminta pertolongan, diberikan rezeki dan urusan-urusan dunia.⁶⁷

4.3 Kajian Fiqh

Al-Qur’ān adalah merupakan sumber pertama dalam *tashrī’ al-Islāmī* (hukum-hukum ilahi).⁶⁸ Oleh itu al-Qur’ān diutamakan daripada sumber-sumber lain yang dirujuk bagi mendapatkan pelbagai hukum syariah. Adanya perbezaan pandangan di antara para

⁶⁶ Lihat Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al- (t.t), *Al-Jāmi` li Ahkām al-Qur’an*, Kaerah: Dār al-Qalam li al-Turāth, j. 15, h. 233

⁶⁷ Lihat Dimashqī, Abū al-Fidā, Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr al- (1401 H.), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut: Dār al-Fikr, j.4, h. 46

⁶⁸ Para fuqaha mazhab mempunyai pandangan masing-masing dalam menggunakan sumber-sumber ijtihad; Mazhab Ḥanafī memandang sumber-sumber ijtihad adalah; al-Qur’an, Sunnah yang mutawātir, pernyataan para sahabat, *ijmā’* para sahabat, *qiyās*, *istiḥsān*, dan *urf*. Mazhab Mālikī menggunakan sumber; al-Qur’an, sunnah, *ijmā’* para faqīh madinah, *masāliḥ* al-Mursalah. Mazhab Shāfi’ī berpandangan bahawa sumber-sumber syari’ah adalah; al-Qur’an, sunnah, *ijmā’*, dan *qiyās*. Manakala mazhab Hanbalī berpandangan sumber-sumber ijtihad itu adalah; al-Qur’an, sunnah, fatwa-fatwa sahabat jika tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan sunnah. Mazhab Ja’farī memandang bahawa sumber syariah adalah; al-Qur’an, sunnah, *ijmā’* dan *‘aql*. Lihat; Sukardi K.D (1423 H./2002 M.), *Belajar Mudah ‘ulum al-Qur’an, Studi Khazanah ilmu al-Qur’an*, Jakarta: PT. Lentera Basritama, h. 43

fuqaha terhadap istinbat sesebuah ayat berkenaan *fiqh* adalah merupakan keluasan ruang syariah. Perbezaan cara pandang seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum adalah merupakan hasil interpretasi melalui ijtihadnya terhadap ayat al-Qur'an yang selanjutnya melahirkan sesebuah hukum.

Dalam bahagian ini penulis akan mendedahkan cara pandang A. Hassan dan KH. Bisri Mustofa dalam bidang *fiqh*. Isu-isu *fiqh* yang akan dibahaskan adalah:

4.3.1 Hukum menyentuh isteri dalam keadaan berwuduk

Seperti mana yang dimaklumkan bahawa sumber dan landasan bermazhab dalam hukum *fiqh* yang digunakan oleh A. Hassan adalah al-Qur'an dan al-Ḥadīth. Beliau tidak mengikut salah satu mazhab *fiqh* dan sangat anti *taqlīd*.⁶⁹ Menurut A. Hassan bertaqlīd tidak boleh kerana menerima sesuatu hukum dari seseorang tanpa mengetahui alasannya sama ada al-Qur'an ataupun al-Sunnah. Apabila seseorang mengikuti suatu pendapat *fiqh*

⁶⁹ *Taqlīd* adalah amalan dengan berdasarkan pendapat seseorang sahaja tanpa disertai landasan dalil hukumnya. Ada tiga pandangan mengenai hukum bertaqlīd, (1). wajib bertaqlīd; golongan ini mewajibkan *taqlīd* dan menyatakan bahawa konsep ijtihad sejak beberapa abad yang lalu telah dilarang. Setiap Muslim wajib merealisasikan kewajipan ini sama ada kalangan orang awam mahupun kalangan orang yang berilmu. Kelompok ini tidak membenarkan para ulama zaman sekarang untuk mengkaji dan melakukan *tarjī*. Antara suatu pandangan dengan pandangan lain di luar mazhab yang menjadi sandaran *taqlīd*. Hal yang demikian kerana pada pandangan mereka pintu ijtihad telah ditutup sejak abad keempat. Pandangan ini disokong oleh Syeikh al-Sāwī dan al-Qānī, Syeikh Mohammad Zāhid al-Kautharī pandangan beliau dalam menyerang golongan anti mazhab dicurahkan dalam karyanya bertajuk “*Allā Madhhabiyyah Qantarāh Ilā Allā Diniyyah*”. (2) Mengharamkan *taqlīd*; Golongan ini mengharamkan *taqlīd* dan mewajibkan ijtihad kepada setiap orang termasuk kalangan orang awam sekalipun. Mereka berkempen untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, mereka menolak orang-orang yang bertaqlīd kepada mazhab-mazhab tertentu bahkan sebahagian daripada mereka ada yang melampau berhujjah dan memfitnah golongan yang bermazhab. Dua golongan ini agak keterlaluan sehingga menimbulkan taksib mazhab bagi golongan yang mewajibkan *taqlīd* dan kesan negatif bagi golongan yang mengharamkan *taqlīd* seperti mencela golongan lain dan mendakwa bahawa merekalah satu-satunya yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah, meremehkan mazhab-mazhab *fiqh*, terjadinya fenomena di kalangan pemuda yang baru mempelajari ilmu asas tentang agama sudah mendakwa dirinya sebagai seorang mujtahid. Pandangan ini disokong oleh tokoh-tokoh aliran tektual seperti Abū Moḥammad Ibn Ḥazm al-Zāhirī, al-Shawkānī dan lain-lain. (3). Kelompok ketiga ini mengambil jalan tengah antara dua mazhab di atas. Mereka tidak mewajibkan *taqlīd* secara mutlaq seperti mana mazhab pertama dan tidak mengharamkannya secara mutlaq seperti mana pandangan mazhab kedua. Pandangan ini dikemukakan oleh Imam Ḥassan al-Bannā beliau mengatakan bahawa *taqlīd* adalah sesuatu yang *mubāh* bagi setiap Muslim yang belum mampu melakukan istinbat terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Yūsuf al-Qardāwī (2005), *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Turāth Wa al-Tamathhab Wa al-Ikhtilāf*, Beirut: Muassah al-Risālāh, h. 81

dengan mengetahui dalilnya daripada al-Qur'an atau al-Sunnah maka hukumnya adalah boleh kerana itu adalah *ittibā'*.⁷⁰

Dalam tafsir *al-Furqān*, A. Hassan mentafsirkan firman Allah;⁷¹ *أولستم النساء* dengan “atau kamu bersetubuh dengan perempuan”.⁷² Dengan pentafsiran tersebut dapat dipastikan bahawa A. Hassan termasuk golongan yang mengatakan bahawa menyentuh wanita adalah tidak membatalkan wuduk. Masalah ini secara terperinci dijelaskan oleh A. Hassan dalam kitab soal jawab agama ketika menjawab soalan apakah wuduk seseorang terbatal apabila menyentuh isterinya. Beliau memulakan jawapan dengan mengetengahkan pandangan ulamak secara umum berserta dalil-dalilnya kemudian mengemukakan pandangan peribadinya. Beliau mengatakan;

“Ada sebahagian daripada ulama memandang, bahawa bersentuh dengan perempuan itu membatalkan wuduk. Ada sebahagian lagi memandang tidak batal.”⁷³

Pihak yang mengatakan batal itu alasannya ialah riwayat dari Mu'ādh bin Jabal :

أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال: يا رسول الله ماتقول في رجل لقي امرأة يعرفها
فليس يأتي الرجل من امرأته شيئاً إلا قد أتاه منها غير أنه لم يجامعها؟ فأنزل الله هذه الآية:

⁷⁰ Majalah al-Lisan, no 27 (1935) h. 6

⁷¹ Firman Allah dalam surah al-Nisā';

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ
كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِأَيْدِيكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

Maksudnya; “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu solat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekadar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu Telah menyentuh perempuan, Kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun”. (al-Nisā' :43)

⁷² A. Hassan (1986), *op.cit*, h. 165

⁷³ Yang dimaksudkan A. Hassan golongan pertama adalah al-Shāfi'iyah, manakala golongan yang kedua adalah al-Ḥanafiyah.

"وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل, إن الحسنات يذهبن السيئات" فقال النبي صلى
الله عليه وسلم: توضأ ثم صل (رواه أحمد)⁷⁴

Ertinya : Seorang laki-laki pernah datang kepada Rasulullah s.a.w. lalu ia bertanya : Wahai Rasulullah apa hukum seorang laki-laki berjumpa seorang perempuan yang dia kenal, kemudian dia melakukan kepada perempuan itu sepertimana seorang lelaki melakukan terhadap isterinya, tetapi tidak ia bersetubuh dengan perempuan itu? Di waktu itu turun ayat ini (yang ertinya) : „Kerjakanlah: shalat dua bahagian siang dan di permulaan malam, karena kebaikan itu menghilangkan kejahatan".¹ Maka Rasulullah s.a.w. berkata : „Pergilah engkau berwuduk lalu solat".

Maksud hadīth diatas; Ada orang bertanya kepada Rasulullah: Apa hukum menyentuh, memegang, mencium perempuan?

Pada waktu itu turunlah firman Allah:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ
ذِكْرٌ لِّلذَّكِّرِينَ

Maksudnya: “Dan Dirikanlah sembahyang itu pada sebelah pagi dan petang dan pada bahagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat”. (Hūd :114)

Selepas itu Rasulullah menyuruh orang itu berwuduk dan solat.

Dan firman Allah Ta’ala: أولستم النساء

Maksudnya : Bahawa menyentuh perempuan itu membatalkan wudu’.

Pihak yang menganggap tidak batal wuduk dengan sebab bersentuh perempuan itu, menolak dua keterangan yang ditunjukkan oleh pihak yang mengatakan batal wuduk dengan sebab bersentuh perempuan itu.

⁷⁴ Ahmad bin Hanbal Abū Abd. Allāh al-Shaybānī (t.t), *Musnad Ahmad*, Kaherah: Muassah Qurṭubah, j. 5, h. 244

Mereka yang menolak berkata :

Pertama; Bahawa hadīth yang diriwayatkan oleh imam Ahmad itu tidak sahih. Ḥadīth-hadīth itu juga diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dan Muslim, tetapi dengan tidak menggunakan perkataan : “Rasul suruh berwuduk dan solat”. Oleh sebab itu ianya tidak boleh dijadikan alasan.

Walaupun dipandang sahih, tidak boleh juga dijadikan alasan untuk batal wuduk, kerana orang yang bertanya itu tidak menerangkan bahawa dia menyentuh perempuan itu ketika dia dalam keadaan berwuduk.

Kedua; Bahawa perkataan “لمستم النساء” dalam ayat itu sungguhpun menurut asalnya bererti “menyentuh perempuan” dengan tangan, tetapi di sini tidak boleh diberi erti itu lagi, melainkan wajib diberi erti “bersetubuh dengan perempuan” atas sebab beberapa hal: (1). Kalau ditetapkan erti “لمستم النساء” itu “bersentuh” nescaya bersentuh dengan ibu dan saudara perempuan juga batal wuduk, kerana ayat itu atau ayat lain tidak mengecualikan ibu atau saudara, dan tidak juga ada hadīth yang mengecualikan perkara tersebut, manakala pihak yang membatalkan itu berkata, bahawa bersentuh dengan ibu, saudara dan lain-lain perempuan yang haram dinikahinya itu tidak membatalkan wuduk.

(2). Diriwayatkan daripada Sayyidah ‘Āishah :

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض أزواجه ثم يصلى ولا يتوضأ

Ertinya : “Bahawasanya Nabi s.a.w. pernah mencium salah seorang isterinya, kemudian ia solat, padahal tidak ia berwuduk (lagi).⁷⁵”

⁷⁵ Aḥmad bin Shu‘aib Abū Abd. al-Raḥmān al-Nasāī (1991), *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, j.1,h. 97

Kemudian A. Hassan memberi ulasan dan penilaian bahawa hadīth itu walaupun daif, tetapi ulama hadīth menilai, bahawa keḍaifannya telah hilang kerana terdapat beberapa jalur riwayatnya dari Sayyidah ‘Āishah.

Telah berkata al-Ḥāfīz Ibnu Ḥajar, bahawa hadith itu diriwayatkan dalam sepuluh bentuk. Dan diriwayatkan lagi :

قالت عائشة: فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوضعت
يدي على باطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان (رواه مسلم)⁷⁶

Ertinya : “Telah berkata Sayyidah ‘Aishah : Pada satu malam saya kehilangan Rasulullah s.a.w. dari tempat tidur, lalu saya meraba dia (di dalam gelap) maka terletaklah dua tangan saya di dua tapak kakinya yang tercacak, sedang beliau di dalam sujud.”

Dan ada beberapa lagi hadīth yang sama maksudnya dengan hadīth-hadīth yang tersebut di atas itu.

Kemudian A. Hassan meringkaskan beberapa pandangan di atas bahawa pihak yang menganggap wuduk terbatal adalah disebabkan bersentuhan dengan perempuan itu. Dalilnya adalah hadīth yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan ayat Qur’an dalam surah al-Nisā’ :43.

Pihak yang berkata wuduk tidak terbatal disebabkan bersentuhan dengan perempuan itu menolak hadīth riwayat imam Ahmad tadi, kerana keḍaifannya, dan juga hadīth itu tidak menunjukkan wuduk terbatal disebabkan menyentuh perempuan. Ini kerana walaupun Rasulullah s.a.w ada memerintahkannya berwuduk tetapi tidak boleh juga dikatakan orang tersebut pada asalnya berwuduk lalu terbatal wuduknya kerana

⁷⁶ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qushayrī al-Naisāburī (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, j. 1, h. 352

bersentuh dengan perempuan. Bahkan dia hanya diperintah berwuduk untuk mengerjakan solat.

Adapun Ayat “ *أو لمستم النساء* ”, membawa maksud : Bersetubuh dengan perempuan, bukan bersentuh dengan perempuan, kerana :

1. Kalau dikatakan batal kerana bersentuh, nescaya bersentuh dengan ibu dan anak perempuan juga batal.

2. Ada beberapa hadīth yang ḍaif tetapi menjadi sahih sebab banyak riwayatnya, iaitu hadīth yang menunjukkan Rasulullah pernah mencium salah seorang isterinya lalu terus solat dengan tidak berwuduk semula.

Ada hadīth yang sahih, iaitu hadīth riwayat Muslim tentang Sayyidah ‘Āishah memegang tapak kaki Rasulullah yang sedang solat.

Lalu A. Hassan memberikan keputusan hukum;

Golongan yang menganggap wuduk terbatal dengan sebab bersentuh perempuan itu alasannya tidak kuat, iaitu hadīth yang dijadikan alasan itu ḍaif, dan ayat yang dijadikannya alasan itu tidak menunjukkan batal apabila bersentuh, tetapi batal bersetubuh, kerana ada beberapa hadīth yang menunjukkan Nabi pernah mencium isterinya, lalu terus solat, dan ada pula hadīth yang menunjukkan Nabi juga pernah disentuh oleh isterinya semasa beliau sedang solat.

Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa menyentuh perempuan itu tidak membatalkan wuduk, walaupun perempuan yang halal dinikahinya.⁷⁷

Dengan penjelasan di atas pandangan A. Hassan dalam masalah ini sama dengan pandangan imam Abū Hanīfah yang mengatakan bahawa menyentuh perempuan tidak membatalkan wuduk.

Jadi dalam masalah ini KH. Bisri Mustofa mengikut pandangan imam Shāfi'ī yang mengatakan bahawa menyentuh perempuan adalah membatalkan wuduk. Dalam *al-Ibrīz* KH. Bisri Mustofa tidak banyak menghuraikan surah al-Nisa' ayat 43 beliau hanya mentafsirkan kata “أولستم النساء” “*otawa angkepok wong wedo*” bahawa yang dimaksudkan dengan ayat di atas adalah menyentuh perempuan.⁷⁸

A. Hassan nampaknya lebih terbuka berbanding KH. Bisri Mustofa dalam memerhatikan masalah wuduk seseorang terbatal atau sebaliknya apabila menyentuh perempuan. Beliau secara terperinci menghuraikan permasalahan tersebut dengan menggunakan hujah dan *naqd* (kritik). Adapun KH. Bisri Mustofa beliau hanya mengemukakan satu sahaja pandangannya sepertimana mazhab kaum *Nahdiyyīn* (Pengikut NU) iaitu batal wudu' bagi lelaki menyentuh perempuan tanpa berlapis walaupun sentuhan tersebut berlaku di antara suami isteri. Tapi sayang beliau tidak mampu membantah beberapa hadith yang menjelaskan tentang Nabi SAW. yang menyentuh salah seorang isterinya dan beliau terus solat tanpa berwuduk semula atau mengemukakan hujah yang menyatakan terbatalnya wuduk bagi lelaki menyentuh perempuan.

⁷⁷ A. Hassan *et.al* (2003), *Soal-Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, Bandung: CV. Penerbit Diponegoro, h. 39

⁷⁸ KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 1 , h. 214

4.3.2 Hukum menyentuh al-Qur'an bagi orang yang berhadad

Menyentuh al-Qur'ān bagi orang yang berhadad diperselisihkan di kalangan ulama. Umumnya terdapat dua pendapat, yang pertama mengatakan tidak boleh manakala yang kedua mengatakan boleh. Pendapat yang pertama merujuk kepada firman Allah:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

Maksudnya; “Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan”. (al-Wāqī‘ah :79)

Diikuti dengan sabda Rasulullah:

لايمس القرآن إلا طاهر

Maksudnya: “Tidaklah menyentuh al-Qur'an kecuali dalam keadaan suci”.

Manakala bagi pendapat kedua, mereka berpegang kepada kaedah bahawa seseorang wanita yang sedang haid boleh melakukan semua perkara seperti biasa melainkan ada dalil tepat (*qaṭ‘ī*) yang melarangnya. Dalam hal ini yang jelas dilarang adalah bersolat, berpuasa, melakukan tawaf dan bersetubuh. Adapun hukum memegang al-Qur'an, tidak ada dalil tepat yang melarang seseorang yang sedang haid daripada memegangnya.

Ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan oleh pendapat pertama adalah tidak tepat untuk dijadikan hujah kerana perkataan “*al-Muṭahharūn*” sebenarnya merujuk kepada para malaikat sebagaimana yang boleh dilihat daripada keseluruhan ayat yang berkaitan:

إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾

Maksudnya: “*Sesungguhnya al-Quran Ini adalah bacaan yang sangat mulia, Pada Kitab yang terpelihara (Lawh al-Mahfuz) (al-Wāqi‘ah)*”

‘Abd. Allah bin ‘Abbas mentafsirkan ayat “*fi Kitābim-maknūn*” bererti di langit, yakni di *al-Lawh al-Mahfūz* manakala “*al-Muṭahharūn*” adalah para malaikat yang suci. Justeru keseluruhan ayat sebenarnya menerangkan tentang kitab al-Qur’ān yang sebelum ini tersimpan dalam *al-Lawh al-Mahfūz*, dan di sana ia tidak disentuh oleh sesiapa kecuali para malaikat sehinggalah ia diturunkan ke bumi kepada manusia.

Ḥadīth yang dijadikan dalil melarang adalah juga tidak tepat sandarannya. Kerana perkataan “*al-Muṭahharūn*” yang bererti disucikan adalah satu perkataan yang memiliki banyak erti (lafaz Mushtarak) dan mengikut kaedah usul fiqh: Sesuatu perkataan yang memiliki banyak erti tidak boleh dibataskan kepada satu maksud tertentu melainkan wujud petunjuk yang dapat mendukung pembatasan tersebut. Perkataan suci dalam ḥadīth di atas boleh bererti suci daripada najis seperti tahi dan air kencing. Boleh juga bererti suci daripada *ḥadath* besar seperti haid dan junub, dan suci daripada *ḥadath* kecil yakni seseorang yang dalam keadaan wuduk.

Al-Qurṭubī dalam tafsirnya mentafsirkan bahawa yang dimaksudkan dengan “المطهرون” adalah orang-orang yang suci daripada hadas, atau dengan maksud “hanya orang-orang beriman sahaja yang akan mendapat kenikmatan dan keberkatan al-Qur’ān. Kemudian beliau mengemukakan hukum menyentuh al-Qur’ān bagi orang yang berhadad bahawa menurut jumbuh ulama, di antaranya al-Zuhrī, al-Nakha’ī, Ḥammād, imām Mālik dan al-Shāfi’ī melarang menyentuh al-Qur’an bagi orang berhadad. Dari kalangan sahabat

yang tidak mengharuskan untuk menyentuh al-Qur'an bagi orang yang *muḥaddith* adalah Ibn Mas'ūd, Sa'ad bin Abī Waqqās, Sa'īd bin Zayd.⁷⁹

A. Hassan hanya mengamalkan sesebuah hukum yang ada kepastian daripada al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika tidak ada sebarang *nas qat'ī* dari al-Qur'an atau hadīth maka beliau melakukan ijtihad. Sepertimana ketika beliau mentafsirkan al-Qur'an surah al-Wāqī'ah ayat 79 beliau mentafsirkan bahawa yang dimaksudkan dengan “المطهرون” adalah para Malaikat.⁸⁰ Dengan demikian, maka A. Hassan mengharuskan menyentuh dan membaca al-Qur'an tanpa wuduk bagi orang yang berhadās. Tentang hadīth “لايمس القرآن إلا طاهر”⁸¹ (tidak boleh menyentuh al-Qur'an kecuali dalam keadaan bersih), A. Hassan mengulas hadith tersebut secara panjang lebar dalam soal-jawab masalah agama. Beliau mengatakan; “Hadīth itu sanadnya ada seorang yang ḍaif. Oleh itu, maka imam Nawawī dan lain-lain menganggap hadīth itu lemah. Menurut kaedah ahli hadīth, bahawa: “الجرح مقدم على التعديل” (Celaan itu didahulukan daripada pujian) Maksudnya, jika salah seorang dari orang-orang yang meriwayatkan satu hadīth itu dicela oleh seorang ahli hadīth, tetapi ada juga ahli hadīth lain memandang orang itu tidak tercela,

⁷⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farah al-Qurṭubī Abū 'Abd. Allāh (1372 H.), *Tafsīr al-Qurṭubī*. Kaḥerah: Dār al-Sha'b, h. 226, j. 17

⁸⁰ Lihat A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 1066

⁸¹ Hadīth ini secara lengkap dikeluarkan oleh Imam Malik dengan sanadnya dalam *al-Muwaṭṭa'* bab perintah kewajipan berwuduk bagi orang yang menyentuh al-Qur'an:

حدثني يحيى عن مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم ثم أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم أن لا يمسه القرآن إلا طاهر

Kemudian imam Malik mensyarahkan hadith di atas:

ولا يحمل أحد المصحف بعلاقته ولا على وسادة إلا وهو طاهر ولو جاز ذلك لحمل في حبيته ولم يكره ذلك لأن يكون في يدي الذي يحمله شيء يدنس به المصحف ولكن إنما كره ذلك لمن يحمله طاهر إكراما للقرآن وتعظيما له قال مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية لا يمسه إلا المطهرون إنما هي بمنزلة هذه الآية التي في عبس وتولى قول الله

تبارك وتعالى كلا إنما تذكروا فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة

Lihat Abū 'Abdillāh Mālik bin Anas al-Aṣbaḥī (t.t), *Muwaṭṭa' Mālik*, Kaḥerah: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, h. 199, j. 1 .

maka perkataan orang yang mencela itulah yang lebih dipakai ; dan perkataan orang yang memuji itu tidak dipakai. Maka hadīth “لا يمس القرآن إلا طاهر”, imam Nawawī dan lain-lainnya menganggap ḍaif, kerana salah satu dari rawinya tercela.⁸² Keadaan ini tidak diketahui oleh satu golongan, oleh itu mereka menganggap hadīth itu *sahīh*. Untuk menguatkan alasannya A. Hassan membuat contoh: Ada seorang dituduh mencuri. Orang ini tentu dibawa berhadapan dengan hakim. Hakim kemudiannya bertanya: ” Adakah terdapat saksi yang mengetahui orang ini mencuri? Kalau terdapat saksi yang mencukupi, sudah tentu hakim menghukum orang itu sebagaimana kemestiannya, walaupun di waktu itu ada seribu orang berkata : Orang ini baik. Dalil dan analogi yang dibawa meyakinkan beliau tentang ketidaksahihan hadīth itu.

Kemudian A. Hassan memberikan komen dan ulasan dari sudut bahasa bagi orang yang beranggapan bahawa hadīth itu sebagai hadīth yang sahih, beliau mengatakan: Menurut ilmu “*Uṣūl Fiqh*”, perkataan “*Tāhir*” itu dikatakan “*mushtarak*”, iaitu satu perkataan yang mempunyai beberapa erti yang berlainan :

1. Orang Islam dikatakan “*Tāhir*” (bersih), kerana bukan musyrik, kerana orang musyrik itu dinilai najis oleh Allah, seperti firman Allah :

يَتَّيِّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ.....

Maksudnya: “*Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis...*”(al-Tawbah :28)

⁸² Secara terperinci penilaian terhadap keāifan ḥadīth ini dapat dilihat dalam dalam ‘Aun al-Ma’būd;

وأخرجه مالك في الموطأ مرسلًا عن عبد الله بن محمد بن عمر بن حزم أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم أن لا يمس القرآن إلا طاهر وأخرج الدارقطني والحاكم والبيهقي في الخلافيات والطبراني من حديث حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر وفي إسناده سويد أبو حاتم وهو ضعيف وذكر الطبراني في الأوسط أنه تفرد به وحسن الحازمي إسناده وقد ضعف النووي وابن كثير في إرشاده و حديث حكيم بن حزام وحديث عمرو بن حزم جميعا وفي الباب عن ابن عمر ثم الدارقطني والطبراني قال الحافظ إسناده لا بأس به لكن فيه سليمان الأشدق وهو مختلف فيه

Lihat Muḥammad Shams al-Ḥaḡ al-‘Aẓīm Abādī Abū al-Ṭayyib (1415 H.), ‘*Aun al-Ma’būd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, j. 1, h. 264

dan sabda Rasul: “المؤمن لا ينجس (رواه مسلم)” (Orang Mukmin itu tidak najis).

Berpandukan kepada pemahaman di atas, nescaya hadīth ini bermakna seperti ini:

“Tidak boleh menyentuh al-Qur’ān melainkan orang Mukmin.”

2. Orang yang bersih badannya daripada najis, dinamakan “*Tāhir*” (bersih) kerana telah diterima dan dipersetujui oleh majoriti ulama bahawa orang yang tidak bernajis badannya itu dinamakan “*Tāhir*”.

Kalau kita ertikan hadīth di atas mengikut erti ini, mestilah ayat hadīth tersebut akan menjadi: “Tidak boleh menyentuh al-Qur’ān melainkan orang yang bersih badannya daripada najis.

3. Orang yang badannya bersih daripada hadas besar, dinamakan “*Tāhir*” (bersih), kerana semua ulama bersetuju mengatakan, bahawa orang yang bersih daripada hadas besar itu “*Tāhir*”. Kalau kita mengambil maksud ini, tentulah hadīth itu bermakna :

“Tidak boleh menyentuh al-Qur’ān, melainkan orang yang bersih badannya daripada hadas besar”.

4. Orang yang bersih badannya daripada hadath kecil, dinamakan “*Tāhir*”.

Kalau diertikan hadith itu menurut erti yang baru tersebut ini, nescaya bermakna:

“Tidak boleh menyentuh al-Qur’ān, melainkan orang yang bersih badannya daripada hadath kecil”.

Dari apa yang disebut itu, maka dapatlah difahami, bahawa perkataan “*Tāhir*” itu sekurang-kurangnya mempunyai empat pengertian. Maka sekarang perlu pula dikaji secara lebih mendalam supaya dapat dikenalpasti manakah erti yang mesti dipakai, kerana kalimah yang “mushtarak” (yang mempunyai beberapa erti) seperti perkataan

“*Tāhir*” itu, tidak boleh ditentukan ertinya melainkan dengan adanya keterangan yang pasti.

Yang pertama; “*Tāhir*” itu ertinya: Orang Mukmin. Jadi, boleh difahami, bahawa orang kafir tidak boleh menyentuh Qur’an. Bukan ini erti yang dimaksudkan oleh hadīth itu; kerana Rasulullah pernah menghantar surat kepada raja-raja kafir dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an. Kalau sekiranya orang kafir tidak boleh memegang al-Qur’an, tentu Rasulullah tidak menulis surat dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an.

Yang kedua; “*Tāhir*” itu, ertinya: Orang yang bersih badannya daripada najis. Jadi, apatlah difahami bahawa orang yang badannya bernajis itu tidak boleh menyentuh al-Qur’an. Ertinya ini juga bukan yang dimaksudkan oleh hadīth itu, kerana sekiranya benar mempunyai maksud seperti di atas, sudah tentu Rasulullah tidak menghantar surat kepada raja-raja kafir dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an, kerana raja-raja itu sudah tentu tidak menjaga dirinya daripada najis-najis sebagaimana orang Islam.

Yang ketiga; “*Tāhir*” itu ertinya : Orang yang badannya bersih daripada hadas besar. Jadi, boleh difahami, bahawa orang berhadas besar tidak boleh menyentuh al-Qur’an. Erti ini juga bukan yang dimaksudkan oleh hadīth itu, kerana kalau benar maksudnya begitu, sudah tentu Rasulullah tidak menghantar surat kepada raja-raja kafir dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an, kerana raja-raja itu tentu tidak suci daripada hadas besar, sebagaimana yang dimaksudkan oleh Islam.

Yang keempat; “*Tāhir*” ertinya: Orang yang bersih badannya daripada hadas kecil. Jadi, dapatlah difahami bahawa orang yang tidak berwuduk', tidak boleh menyentuh al-Qur’an. Pemahaman ini juga tidak betul, dan sebab-sebabnya sama dengan sebab yang tersebut di atas. Tambahan pula seperti sedia maklum, bahawa Nabi kita juga

mempunyai beberapa penulis wahyu, tetapi tidak pernah didengar dan tidak ada satupun riwayat yang menunjukkan, bahawa salah seorang daripada mereka itu pernah pergi mengambil wuduk ketika hendak menulis wahyu, sedangkan menurut kebiasaannya, tidak dapat dikatakan, bahawa sahabat-sahabat Nabi selamanya berwuduk.

Bagi menguatkan pandangannya, A. Hassan menyebut nama-nama sahabat, di antaranya; Ibn ‘Abbās, al-Sha’bī, al-Ḍaḥḥāk, Zaid bin ‘Alī dan beberapa imam madhhab yang menganggap bahawa menyentuh al-Qur’ān itu tidak perlu dengan wuduk.

Huraian di atas menunjukkan bahawa sekiranya hadīth itu dipaksa menjadi hadith sahih, maka perkataan “*Tāhir*” (bersih) itu tidak dapat ditentukan salah satu maksudnya dengan pasti, kerana setiap satu daripada empat ertinya itu dapat dibantah. Oleh itu mesti dicari alternatif lain bagi memberikan maksud kepada hadīth di atas.

“ لا يمس ” itu maksudnya yang asal ialah: “Tidak akan menyentuh”. Tetapi boleh juga bermaksud: “Tidak boleh menyentuh”, sebagaimana yang tersebut di atas tadi.

Adapun perkataan “Yamassu” sahaja itu ertinya: “Menyentuh”. Menyentuh ini boleh diertikan sentuh dengan tangan terbuka, dengan tangan berlapis kain, dengan badan ; dan menurut al-Qur’ān ada juga ertinya itu bersetubuh; dan juga perkataan “menyentuh al-Qur’ān itu” boleh diertikan: “Beriman kepada al-Qur’ān”. Kalau diambil erti ini, nescaya hadīth itu bermaksud: “Tidak akan beriman kepada al-Qur’an melainkan orang yang bersih”. Maka perkataan “bersih” di sini perlu pula diberi erti yang lain, iaitu: “Orang yang bersih hati”. Jadi bersihnya erti hadīth itu: “Tidak akan beriman kepada al-Qur’ān melainkan orang yang bersih hatinya” :

Lalu A. Hassan meringkaskan tentang kedudukan hadith di atas bahawa:

1. Ḥadīth itu, menurut riwayat tidak sahih. Walaupun ada golongan mengatakan sahih, tetapi tidak boleh diterima, sebab orang-orang yang menganggap sahih itu tidak mengkaji lebih mendalam, bahawa salah satu dari perawi ḥadīth itu dipandang lemah oleh ahli-ahli ḥadīth.
2. Ḥadīth yang diperselisihkan tentang kesahihannya, tidak boleh dijadikan alasan untuk mengharamkan sesuatu.

Orang yang menyentuh al-Qur’ān itu, kalau perlu suci badannya daripada najis, daripada hadas besar, daripada hadas kecil, tentulah Rasulullah tidak mengirim surat kepada raja-raja kafir dan musyrik dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’ān, kerana raja-raja itu sudah tentu tidak bersih badannya daripada hadas besar, hadas kecil dan najis, sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam.⁸³

Manakala dalam pandangan KH. Bisri Mustofa menyentuh al-Qur’ān mestilah berwuduk. Dalam *al-Ibrīz* beliau mentafsirkan bahawa yang dimaksudkan dengan “المطهرون” dalam surah al-Wāqī’ah adalah orang-orang yang bersuci. Berkenaan dengan perkara di atas beliau mengatakan;

“Ayat nomer 79 iki dining ahli fiqh dianggo dalil tumerrep keharamani nggepuk al-Qur’an atas wong kang ngandung hadath geddi utawa hadath cilik. Ono sak golongan cilik kang ngarani yen wong kang ngandung hadath iku ora haram nggepuk mushaf, iki ayat mongguh golongan kuwi ora keno dianggu dalil keharamani nggepuk mushaf, jalaran kang den karsaake serono tembung al-Qur’an iki dawuh-dawuhi Allah kang ora ono suworani lan ora ono tulisani. Dini maknani “المطهرون”, iku para Malaikat kang den sucikake. Mulani golongan iki dsebut golongan cilik jalaran aimmah al-Mazahib imam papat iyaiku imam Abu Hanifah, imam Malik, imam Shafi’i

⁸³ A. Hassan dan kawan-kawan (2003), *op.cit.*, h. 55

lan imam Ahmad bin Hanbal wus podo muwafakat mongguh keharamani nggepuk mushaf tumerep wong kang nanggung hadath. Kecobo ayat nomer 79 mahu, ugo ono hadith kang terang kang nuduhake keharamani nggepuk mushaf tumerep wong kang nanggung hadath iyaiku hadith kang diceritaake Hakim bin Hazam “ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر ”, (siro ojo nggepuk al-Qur’an kecobo utawe siro iku suci)⁸⁴”.

Maksudnya; “Ayat nombor 79 ini para ulama *fiqh* menjadikannya dalil pengharaman menyentuh al-Qur’ān bagi orang yang berhadas besar atau kecil. Ada segolongan kecil yang mengatakan bahawa orang yang berhadas tidak haram menyentuh al-Qur’an sebab yang dimaksudkan dengan al-Qur’ān adalah firman-firman Allah tanpa suara dan tanpa tulisan, dan yang dimaksudkan dengan “المطهرون”, adalah para Malaikat yang suci. Golongan yang mengikut pandangan tersebut dikatakan sedikit, kerana kesemua imam mazhab (imam Abū Ḥanīfah, imam Mālik, imam Shāfi’ī, imam Aḥmad), semua sepakat mengatakan haram menyentuh al-Qur’ān bagi orang yang berhadas. Untuk menguatkan hujahnya KH. Bisri Mustofa juga mengemukakan hadith yang diriwayatkan oleh Ḥakīm bin Ḥazm yang bermaksud “bahawa Nabi Muḥammad SAW. mengatakan: “Jangan kamu sentuh al-Qur’ān kecuali dalam keadaan suci”⁸⁵”.

Kemudian bagi meyakinkan sesiapa yang kurang berpuas hati dengan hujah yang dikemukakan, KH. Bisri Mustofa meminta supaya merujuk kitab *al-Muhadhdhab* juzuk pertama muka surat 25.

Selepas membandingkan pemikiran A. Hassan dan KH. Bisri Mustofa dalam permasalahan ini, maka penulis menemukan bahawa A. Hassan lebih mahir dalam mengulas hadith berkenaan larangan menyentuh al-Qur’an bagi orang yang berhadas. Memang tidak dapat dinafikan bahawa menentukan sesebuah hukum mestilah berdasarkan dalil-dalil yang *qat’iy al-Thubūt* seperti mana ditegaskan oleh A. Hassan, namun bagi menghormati kesucian al-Qur’an eloklah bagi sesiapa yang ingin menyentuh atau membaca al-Qur’an agar mengambil air wuduk terlebih dahulu.

⁸⁴ KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3 , h. 1986

⁸⁵ Lihat matan dan sanad hadith secara lengkap dalam nota kaki no. 82 di muka surat 190

4.3.3 Hukum memakan Katak

Al-Qur'an menjelaskan secara umum tentang pengharaman dan kehalalan haiwan yang harus dan yang tidak harus dimakan. Beberapa hadith Rasulullah memperincikan apa yang diijmalkan oleh al-Qur'an termasuklah hukum makan katak seperti hadith yang menjelaskan tentang seorang doktor yang datang bertanya kepada Rasulullah tentang hukum memakan katak. Dalam hadith disebutkan:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْمَانَ أَنَّ طَبِيبًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ضِفْدَعٍ يَجْعَلُهَا

فِي دَوَاءٍ فَنَهَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهَا⁸⁶

yang bermaksud: “bahawa seorang doktor bertanya kepada Rasulullah tentang hukum katak dijadikan ubat, maka Rasulullah melarang untuk membunuhnya.”

Hadith inilah yang dijadikan hujah bagi kalangan yang mengharamkan makan katak, dengan alasan bahawa larangan membunuh katak bererti larangan juga untuk dimakan. Alasan lain tentang pengharaman katak untuk dimakan kerana ia termasuk jenis haiwan amfibia (hidup di dua alam). Namun bagi golongan yang menghalakannya selama tiada nas yang menyatakan keharamannya maka katak halal dimakan. Di dalam al-Qur'an disebutkan hanya babi sahaja yang haram dimakan. Sedangkan semua haiwan lain halal dimakan belaka kecuali bangkai, darah yang mengalir, haiwan yang mati kerana dicekik atau tercekik, haiwan yang mati kerana dipukul, haiwan yang mati kerana jatuh dari tempat yang tinggi, haiwan yang mati kerana ditanduk, dan haiwan yang mati dimakan haiwan buas.

⁸⁶ Hadith ini dinilai oleh al-Hākim dan al-Bayhaqī sebagai hadith sahih, manakala al-Dhahabī mengatakan hadith ini adalah matrūk. Lihat Abd. al-Raūf al-Manāwī (1356 H.), *Fayḍ al-Qadīr*, Kaherah: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, j. 6, h. 337.

Dalam *al-Furqān* A. Hassan mentafsirkan firman Allah yang menerangkan tentang jenis-jenis haiwan yang haram dimakan.⁸⁷ A. Hassan menyebutkan; “Dihalalkan untuk kamu, binatang-binatang ternak, seperti kambing lembu unta dan sebagainya, cuma yang diharamkan atas kamu ialah yang akan diterangkan kepada kamu iaitu empat perkara; bangkai, darah, babi, dan sesuatu yang disembelih atas nama selain Allah seperti yang tersebut di ayat ketiga dari surah ini”.⁸⁸

Dengan tiadanya disebut katak sebagai haiwan yang diharamkan di dalam al-Qur’ān, maka A. Hassan menyatakan bahawa katak adalah halal dimakan. Kenyataan ini dapat dilihat dalam dialog masyhur antara A. Hassan dengan seorang penanya.

Penanya : Apakah yang tidak boleh dimakan menurut hukum Islam?

A. Hassan : Yang diharamkan oleh Allah adalah bangkai, darah, daging babi, dan segala sesuatu yang diperuntukkan selain Allah. Cuma itu sahaja yang haram, yang lain tidak.

Penanya : Bagaimana dengan katak, adakah halal atau haram?

A. Hassan : Tentu sahaja halal

Penanya : Apakah kita tidak jijik makan daging katak?

A. Hassan : Perkara jijik itu urusan Tuan sendiri, hanya setakat Tuan jijik, tidak akan dapat mengubah hukum yang ada dalam al-Qur’ān.

Penanya : Kalau begitu tuan Hassan ini layak diberi gelaran “ulama katak”.

⁸⁷ Ayat yang dimaksudkan adalah;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؕ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ؕ إِنَّ اللَّهَ تَحْكُمُ

مَا يُرِيدُ ﴿٥٠﴾

Maksudnya: “Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya”.

⁸⁸ A. Hassan (1986), *op.cit*, h. 207

A. Hassan : Tentang kerbau, bagaimana pendapat Tuan?

Penanya : Tentu sahaja boleh dimakan

A. Hassan : Kalu begitu Tuan lebih sesuai diberi gelaran “ulama kerbau”.⁸⁹

Manakala KH. Bisri Mustofa memandang bahawa katak adalah termasuk jenis haiwan yang haram dimakan, dalam *al-Ibriz* beliau mentafsirkan firman Allah:

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ
مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾

Maksudnya: “Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lazat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihram. dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan”. (al-Māidah: 96)

Selepas mengertikan firman Allah di atas secara global, KH. Bisri Mustofa mengatakan dalam tafsirnya;

“kang dikarsaake baburuan segoro yaiku haiwan-haiwan kang ora biso urip kecobo mong ono ing banyunan, enjabaake haiwan-haiwan kang biso urip ono ing banyunan lan iya ugo biso urip ono ing daratan, kaya kapiting, kodok lan sapadani”.⁹⁰

Maksudnya: “Bahawa yang dimaksudkan dengan buruan laut dalam ayat ini adalah haiwan-haiwan yang hanya hidup di air sahaja. Adapun haiwan-haiwan yang boleh hidup di darat dan di air seperti ketam, katak dan lain-lain, maka tidak termasuk yang dimaksudkan dalam ayat ini”.

⁸⁹ Syafiq A. Mughni (1994), *Hassan Bandung, Pemikir Islam Radikal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, h. 24

⁹⁰ KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 1 , h. 315

Di dalam ayat lain KH. Bisri Mustofa juga mengkritik pihak yang menghalalkan katak. Hal ini dinyatakan ketika beliau mentafsirkan firman Allah surah al-An‘ām: 146,⁹¹ beliau mengatakan;

*“Sawanih manuso iku ono kang keliru tumpa, sehingga ngarani yen kang diharamake iku naming perkara papat: batang, kateh encer, daging babi, sembelihan kang ora disembelih secara Islam. Liyani kabeh iku jere ora haram, kaya ulo, macan, kucing, asu, cacing, lan liya-liyani. Lan babi iku jer seng haram naming dagingi. Dadi kajihe, atine, usu lan liya-liyani ora haram. Faham kang mengkonono iku faham kang keliru, jalaran sak liyane al-Qur’an iku ono dalil maneh rupane al-Hadīth. Al-Qur’an lan al-Hadīth ora keno dipisa-pisahake, sebab kao-karone iku wahyune Allah, opomaneh yen kita iki memandangi yen katerangane al-Qur’an iku dipasrahake dining Allah mareng kanjeng nabi Muhammad. Dadi jekak cukupi kecobo perkoro papat kang diterangake harami dining al-Qur’an iki, isih ono maneh kang diharamake berdasar hadith Rasulullah SAW.”*⁹²

Maksudnya: “Sebahagian manusia ada yang salah faham dalam perkara ini dengan mengatakan bahawa hanya ada empat perkara sahaja yang diharamkan (bangkai, darah, babi, dan sesuatu yang diperuntukkan selain Allah), selain empat perkara di atas adalah halal seperti; ular, harimau, kucing, anjing, cacing dan lain-lain. Dan babi yang haram hanya dagingnya sahaja, sedangkan minyaknya, hatinya, perutnya dan lain-lain selain daging adalah halal. Fahaman seperti ini adalah salah kerana selain dalil al-Qur’ān ada dalil lain iaitu hadith. Kedua-dua dalil ini tidak dapat dipisahkan sebab semuanya adalah wahyu Allah, apatah lagi seperti mana maklum bahawa tafsiran al-Qur’ān itu adalah dari Allah dan diserahkan kepada nabi Muhammad. Jadi selain empat perkara yang diharamkan dalam al-Qur’ān, terdapat juga beberapa haiwan yang haram dimakan yang dijelaskan melalui hadith Rasulullah SAW”.

Perbezaan pandangan antara A. Hassan dengan KH. Bisri Mustofa dalam masalah ini amatlah ketara. A. Hassan tetap kukuh dengan pendiriannya bahawa katak termasuk

⁹¹ Firman Allah yang dimaksudkan adalah:

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ
الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿١٤٦﴾

Maksudnya: “Dan kepada orang-orang Yahudi, kami haramkan segala binatang yang berkuku dan dari sapi dan domba, kami haramkan atas mereka minyak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka; dan Sesungguhnya kami adalah Maha benar”. (al-An‘ām: 146)

⁹² KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 389

haiwan yang halal dimakan kerana sememangnya tiada dalil *sarih* yang menjelaskan pengharaman makan katak. Menurut A. Hassan, larangan membunuh katak bukan bererti larangan untuk memakannya. Manakala KH. Bisri Mustofa mengharamkan makan katak akan tetapi sayang beliau tidak dapat mengemukakan dalil yang secara *sarih* menerangkan pengharamannya. Sememangnya sejauh pengkajian penulis belum dapat ditemukan dalil *sarih* sama ada dari al-Qur'an mahupun hadith Rasulullah SAW yang menyatakan pengharaman makan haiwan yang hidup di dua alam. Adapun haiwan-haiwan yang haram dimakan telah dijelaskan secara terperinci oleh Allah SWT dalam firmanNya;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَبِقَةُ
 وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى
 النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَيسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ
 دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ
 نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۗ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ
 لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٦﴾

Maksudnya: “Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging haiwan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari Ini Telah Ku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Telah Ku-redhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa kerana kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Surah al-Mā'idah :3)

Firman Allah di atas menjelaskan bahawa haiwan yang haram dimakan ialah; bangkai, darah, daging babi, sembelihan untuk selain Allah, haiwan yang diterkam binatang buas.

Manakala haiwan yang haram dimakan dalam hadith-hadith Rasulullah adalah seperti berikut:

- a. binatang buas bertaring dan Himar *ahliyyah*. Hal ini berdasarkan hadith;

عن بن شهاب أن أبا إدريس أخبره أن أبا ثعلبة قال قال ثم حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية تابعه الزبيدي وعقيل عن بن شهاب وقال مالك ومعمرو والماجشون ويونس وابن إسحاق عن الزهري ثم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب⁹³

Maksudnya: "...kemudian Rasulullah mengharamkan daging himar *ahliyyah*...kemudian beliau melarang tiap-tiap haiwan buas yang bertaring."

- b. Al-Jallālah (unta yang dikhaskan untuk dijadikan kenderaan). Pengharaman tersebut dinyatakan dalam hadith;

عن بن أبي نجيح عن مجاهد عن بن عمر قال ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها قال وفي الباب عن عبد الله بن عباس قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب وروى الثوري عن بن أبي نجيح عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم⁹⁴مرسلا

Maksudnya: "...dari Ibnu 'Umar mengatakan; kemudian Rasulullah melarang makan al-Jallalah dan susunya"

- c. Haiwan yang dilarang untuk dibunuh berdasarkan hadith;

⁹³ Lihat Bukhārī, Muhammad bin Ismā'īl Abu Abd. Allah al- (t.t.) *Shahīh al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, j. 5, h. 2102

⁹⁴ Lihat Bukhārī, Muḥammad bin 'Īsā al-Turmudhī al-Sulamī (t.t.) *Sunan al-Turmudhī*, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, j. 4, h. 270

عن سعيد بن المسيب عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم خمس فواستق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحدية⁹⁵

Maksudnya: “...Rasulullah berkata; lima haiwan fasik hendaklah dibunuh sama ada di tanah halal mahupun di tanah Haram iaitu; ular, helang, tikus, anjing dan cicak.”

Setiap binatang yang diperintahkan oleh Rasulullah supaya dibunuh maka tiada sembelihan baginya, yang demikian haram hukumnya dimakan.⁹⁶

Adapun makan haiwan yang hidup di dua alam seperti ketam, kura-kura dan lain sebagainya asal hukumnya adalah halal kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Tentang makan katak terpulang kepada orang yang memakannya, jika berasa jijik dia tidak perlu makan, seperti ketika Rasulullah SAW ditawarkan untuk memakan daging biawak maka Rasulullah enggan menerimanya seperti dalam hadith;

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معه ناس من أصحابه فيهم سعد وأتوا بلحم ضب فنادت امرأة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم إنه لحم ضب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا فإنه حلال ولكنه ليس من طعامي⁹⁷

Maksudnya: “Bahawa Rasulullah SAW ketika bersama para Sahabatnya di antara mereka terdapat Sa’ad, maka datang beberapa Sahabat membawa daging biawak, dan isteri Rasulullah memberitahu bahawa itu adalah daging biawak, maka Rasulullah mengatakan; makanlah dan itu bukan makananku”.

Hadīth ini menunjukkan *taqrīr* atas kebolehan memakan biawak, imam Muslim dalam *ṣaḥīḥ*nya menulis satu bab dengan tajuk “keharusan memakan biawak”, yang

⁹⁵ Lihat Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaymah Abū Bakr al-Sulamī al-Naisābūrī (1970 M.), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, j. 2, h. 41

⁹⁶ Lihat Muḥyī al-Dīn bin Sharaf al-Nawawī (1996 M.), *al-Majmū’*, Beirut: Dār al-Fikr, j. 9, h. 23

⁹⁷ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī al-Naysāburī (t.t), *op.cit.*, j. 5, h. 1542

menunjukkan keharusan daging biawak untuk dimakan. Keengganan Rasulullah tidak makan biawak bukan kerana haram dimakan akan tetapi kerana Baginda tidak suka dan tidak biasa dimakan di kalangan ahli keluarga dan kaumnya seperti dalam hadith;

عن ابن عباس أنه أخبره أن خالد بن الوليد أخبره ثم انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على ميمونة بنت الحارث وهي خالته فقدم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحم ضب جاءت به أم حميد بنت الحارث من نجد وكانت تحت رجل من بني جعفر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأكل شيئاً حتى يسأل عنه ويعلم ما هو فقال بعض النسوة ألا تخبرون رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يأكل فأخبرته أنه لحم الضب فتركه فقال خالد رضي الله عنه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أحرام هو فقال لا ولكنه طعام ليس في قومي فأجدي أعافه قال خالد رضي الله عنه فاجترته فأكلته ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر وحدث به عن ميمونه رضي الله عنها وكان في حجرها⁹⁸

Maksudnya: “Diceritakan daripada Abd. Allah bin ‘Abbās bahawa Khālid bin al-Walīd datang bersama-sama baginda ke rumah Maimunah binti al-Harith, di situ Rasulullah dijamu dengan masakan biawak yang dibawa oleh Ummu Ḥamid binti al-Ḥārith, sebelum Rasulullah menjamu selera sesetengah perempuan meminta Khalid supaya memaklumkan baginda yang jamuan itu ialah biawak, maka Rasulullah tidak memakannya, kemudian Khalid bertanya apakah itu diharamkan maka Rasulullah menjawab ia tidak diharamkan akan tetapi baginda tidak suka dan bukan jenis makanan yang biasa dimakan di kalangan ahli keluarga dan kaumnya”.

⁹⁸ Aḥmad bin ‘Amr al-Ḍaḥḥāk Abū Bakr al-Shaybānī (1996 M.), *al-Āḥād wa al-Mathānī*, Riyād: Dār al-Rāyah, j. 2, h. 28